



### **A University of Sussex DPhil thesis**

Available online via Sussex Research Online:

<http://sro.sussex.ac.uk/>

This thesis is protected by copyright which belongs to the author.

This thesis cannot be reproduced or quoted extensively from without first obtaining permission in writing from the Author

The content must not be changed in any way or sold commercially in any format or medium without the formal permission of the Author

When referring to this work, full bibliographic details including the author, title, awarding institution and date of the thesis must be given

Please visit Sussex Research Online for more information and further details

University of Sussex

Von Prag nach New York  
Hans Kohns (1891-1971) intellektuelle Biographie

Romy Langeheine

SUBMITTED TO THE GRADUATE SCHOOL IN FULFILMENT OF THE  
REQUIREMENTS

for the degree

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Department of History

December 2012

## Inhaltsverzeichnis

Declaration .....	4
Danksagung .....	5
Abstract .....	7
Abkürzungsverzeichnis .....	8
1. EINLEITUNG .....	9
1.1 Thema und Forschungsstand .....	9
1.2 Aufbau der Arbeit .....	23
1.3 Theoretische Einführung: Ethischer Nationalismus .....	24
2. PRAG .....	30
2.1 Hans Kohns Jugend in Prag um 1900 .....	30
2.2 Prag als Dreivölkerstadt .....	32
2.3 Zionistische Jahre in Prag .....	42
2.3.1 Vereinsgeschichte des <i>Bar Kochba</i> .....	45
2.3.2 Ideologie des <i>Bar Kochba</i> .....	48
2.3.3 Vom Judentum. Ein Sammelbuch .....	57
2.4 Prag im Rückblick .....	63
2.4.1 Hans Kohn über Prag, Habsburg und den <i>Bar Kochba</i> .....	63
2.4.2 Hans Kohns Auseinandersetzung mit Martin Buber .....	67
2.5 Überleitung .....	74
3. RUSSLAND .....	75
3.1 Hans Kohn und der Erste Weltkrieg, 1914-1920 .....	75
3.2 Persönliche und intellektuelle Entwicklungen in der Kriegsgefangenschaft .....	82
3.2.1 „Studienjahre“ in Russland .....	83
3.2.2 Zionismus in Sibirien .....	84
3.2.3 Sozialismus .....	95
3.2.4 Pazifismus .....	104
3.3 Russland im Rückblick .....	108
4. PALÄSTINA .....	112
4.1 Einführung .....	112
4.2 Übergangsjahre in London und Paris .....	113
4.3 Tätigkeit für die <i>World Zionist Organisation</i> im <i>Keren Hajessod</i> .....	117
4.4 Publikationstätigkeit Anfang der 1920er Jahre .....	121
4.4.1 <i>Nationalismus. Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum</i> .....	121
<i>und in der Gegenwart</i> (1922) .....	121
4.4.2 <i>Die Politische Idee des Judentums</i> (1924) .....	124
4.5 Ethischer Nationalismus in der Praxis: Bi-Nationalismus .....	130
4.5.1 Von der jüdischen zur arabischen Frage .....	130
4.5.2 Hans Kohn und die politische Gestaltung Palästinas .....	131
4.5.2.1 Die Jahre zwischen 1919 und 1925 .....	131

4.5.2.2 <i>Brith Shalom</i> .....	135
4.6 Entscheidungsjahr 1929: Kohns Bruch mit dem Zionismus in Zion.....	142
4.7 Schriften zum Orient .....	149
 5. VEREINIGTE STAATEN VON AMERIKA.....	155
5.1 Einführung.....	155
5.2 Hans Kohn in der Neuen Welt.....	158
5.2.1 Jahre des Übergangs 1931-1934 und anschließende Lehrtätigkeit .....	158
5.2.2 Nachrufe.....	161
5.3 Von Zion in die Vereinigten Staaten von Amerika .....	163
5.3.1 Amerika als neues Zion .....	163
5.3.2 Kritiker des Zionismus .....	165
5.3.3 Kritik am amerikanischen Judentum.....	169
5.4 <i>Die Idee des Nationalismus</i> (1944).....	175
5.5 <i>American Nationalism. An Interpretative Essay</i> (1957) .....	182
5.6 Politisches Engagement ab Mitte der 1930er Jahre bis zum Kalten Krieg .....	184
5.7 Aus der Katastrophe heraus: Hans Kohn zur deutschen Geschichte .....	190
5.7.1 “Education of a Nation”.....	190
5.7.2 Das Schweigen des Historikers: Kohn und die Shoa .....	195
 6. ZUSAMMENFASSUNG.....	200
 7. BIBLIOGRAPHIE.....	206

**Declaration**

I hereby declare that this thesis has not been and will not be, submitted in whole or in part to another University for the award of any other degree.

Romy Langeheine

December 2012

## Danksagung

Die vorliegende Dissertation wäre ohne die akademische, finanzielle und emotionale Unterstützung einer Vielzahl von Personen nicht möglich gewesen. Dafür möchte ich mich an dieser Stelle bedanken.

Ich danke Professor Dr. Christian Wiese für die stetige Betreuung meiner Arbeit, für die konstruktiven und motivierenden Gespräche sowie für die institutionelle Anbindung an das *Centre for German-Jewish Studies* an der *University of Sussex*, von der ich fachlich und persönlich sehr profitiert habe. Die Fertigstellung dieser Dissertation markiert zugleich das Ende eines gemeinsamen akademischen Weges, der in mehr als zehn Jahren von Erfurt über Sussex nach Frankfurt führte und auf den ich sehr gern und dankbar zurückschaue.

Meinem Zweitbetreuer Professor Dr. Paul Betts bin ich für die wohlwollende Begleitung meiner Arbeit ebenfalls sehr verbunden.

Für die großzügige finanzielle Förderung von Oktober 2007 bis September 2008 im Rahmen des *Leo Baeck Fellowship Programme* danke ich den beteiligten Institutionen, namentlich dem *Leo Baeck Institute London*, der *Stiftung Erinnerung Verantwortung und Zukunft* sowie der *Studienstiftung des deutschen Volkes*. Dr. Roland Hain und Dr. Johannes Sabel gebührt mein Dank für die administrative und inhaltliche Betreuung des Stipendienprogramms.

Der *Gerda Henkel Stiftung* danke ich für das großzügige Stipendium und die Übernahme der Studiengebühren von Oktober 2008 bis September 2010 sowie für die Reisemittel, die mir die Archivaufenthalte in New York und Jerusalem ermöglichten. Für die stets freundliche und unkomplizierte Abwicklung aller administrativen Angelegenheiten bedanke ich mich bei Frau Irene Hofeditz.

Für die problemlose Bereitstellung der umfangreichen Nachlässe und Korrespondenzen danke ich den Archivaren des *Leo Baeck Institute New York*, der *Jewish National and University Library Jerusalem* sowie der *Central Archives for the History of the Jewish People*.

Viele Ideen entfalten sich endgültig erst im Gespräch. Für fachlichen Austausch und Rat bin ich den anderen Kohn-Forschern Lutz Fiedler, Professor Dr. Adi Gordon und Professor Dr. Noam Pianko sehr verbunden. Professor Dr. Mark Gelber, Professor Dr. Raphael Gross, Professor Dr. Stefanie Schüler-Springorum, Dr. Stefan Vogt und Professor Dr. Yfaat Weiss danke ich für ihre wertvollen wissenschaftlichen Impulse.

Von meinen Freunden möchte ich zwei hervorheben: Franziska Windisch und Peter Meyer machten sich die Mühe, die verschiedenen Manuskriptfassungen zu lesen und zu korrigieren sowie kritisch zu hinterfragen. Nicht allein dafür bin ich ihnen sehr verbunden. Für ihre bedingungslose Unterstützung danke ich Alan mit Familie, Amir, Anne, Cesare, Eugene, Mathias, Nadja, Nora, Sabine, Sabine mit Familie und Sanjo.

Der letzte und dennoch erste Dank gilt meiner Familie. Mein Vater Uwe, meine Mutter Birgitt und mein Bruder Rico mit Céline und Edouard haben mich in meinen Entscheidungen immer unterstützt. Es schmerzt, dass beim Abschluss meiner Arbeit einer von uns fehlt.

Frankfurt am Main, im April 2012

## Abstract

Hans Kohn (1891-1971) continues to be considered as a founding father of the academic research on and interpretation of nationalism. In more than thirty books and hundreds of articles he outlined his theory of this worldwide phenomenon. His theory is well-known as the so called “Kohn Dichotomy”. Based on the main categories of West and East, understood as metaphors and not geographic locations, he differentiated between two forms of nationalism: The Western model, based on the 18<sup>th</sup> century Enlightenment, emphasized rationality and individual liberty as the basis of progress, tending to limit the state power and aiming at world unity. Its non-Western (Eastern) counterpart is characterized by a reaction against the Enlightenment: it is irrational and romantic, and it glorifies the state power, tending to narrow and exclusivist views.

However, Kohn was more than just a theoretician of nationalism – he spent the first half of his life as an active and influential member of the Jewish national movement. As a Zionist he advocated a concept of ethical nationalism that would take the rights of other peoples, particularly the Arab population in Palestine, into consideration.

Contemporary research views Kohn either as a theoretician of nationalism or as a Zionist. Therefore, this study is the first attempt to present Kohn’s intellectual biography by emphasizing both dimensions. Based on and intertwined with the four main stages of Kohn’s life – his youth in Prague (1891-1914), as a prisoner of war in Russia (1915-1920), as a Zionist in London and Palestine (1921-1934) as well as an academic researcher in the United States of America (1934-1971) – it examines the main threads of his thinking. The leading interpretative idea of this thesis is that throughout his life Kohn kept the conviction that nationalism based on ethical grounds can be a positive force leading to the unity of the world.



## Abkürzungsverzeichnis

CAHJP	Central Archives for the History of the Jewish People
ESN	Ernst Simon Nachlass
FZB	Freie Zionistische Blätter
HBN	Hugo Bergmann Nachlass
HKC	Hans Kohn Collection
HuKC	Hugo Knoepfmacher Collection
JR	Jüdische Rundschau
JLMP	Judah L. Magnes Papers
JNUL	The Jewish National and University Library, Jerusalem
KPC	Koppel Pinson Collection
KWC	Kohn – Weltsch Correspondence
LBINY	Archives of the Leo Baeck Institute, New York
LBIYB	Leo Baeck Institute Yearbook
MBN	Martin Buber Nachlass
MHA	Max Horkheimer Archiv
RWC	Robert Weltsch Collection
WZO	World Zionist Organisation
ZWO	Zionistische Weltorganisation

## 1. EINLEITUNG

„Aber man kann die Nation nicht abschaffen, weil sie bisher so oft eine Schule des Bösen war, ebenso wie man den Menschen nicht beseitigen kann, weil er sündhaft ist. Man kann nur alle Kraft anwenden, um zu bessern.“

Felix Weltsch, *Judentum und Nationalismus*, 1920

„[S]ans principe éthique il n'y a pas de politique à long terme.“

André Glucksmann, *Le Monde*, 2004

### 1.1 Thema und Forschungsstand

Hans Kohns (1891-1971) Einfluss auf die Geschichtsschreibung des Nationalismus ist innerhalb der Geschichtswissenschaft noch immer unumstritten. Er gilt, neben Carlton J. Hayes<sup>1</sup>, als Mitbegründer der akademischen Nationalismusforschung, und sein Opus Magnum *The Idea of Nationalism* aus dem Jahr 1944 zählt auch nach über sechzig Jahren noch zur Standardliteratur zu diesem Thema.<sup>2</sup> Sein gesamtes Œuvre, das thematisch sowohl die jüdische Nationalbewegung als auch Fragestellungen zum Nationalismus als allgemeinem Phänomen einschließt, umfasst mehr als dreißig Bücher sowie hunderte von Aufsätzen.<sup>3</sup> Doch Hans Kohn war nicht nur ein Theoretiker des Nationalismus, sondern stand als Zionist fast die Hälfte seines Lebens selbst als ein führender Ideologe und gestaltender Repräsentant im Dienste einer nationalen Bewegung.

Geboren 1891 in Prag als Sohn einer mittelständischen Familie, in der die jüdische Religion kaum mehr gepflegt wurde, fand er ab 1908 mit seinem Eintritt in den zionistischen Studentenverein *Bar Kochba* zunächst zum Kulturzionismus und in dem jüdischen Philosophen Martin Buber seinen Mentor.<sup>4</sup> Bis in die 1930er Jahre hinein sollte er

---

<sup>1</sup> Carlton Joseph Huntley Hayes (1882-1964): US-Botschafter und Historiker. Im Jahre 1931 veröffentlichte er sein Buch *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, in dem er ähnlich wie Kohn eine Typologisierung des Nationalismus entwickelte. Sein Ansatz war es, “to treat of nationalism as an ‘ism’, as a body of doctrines, as a political philosophy, and to discuss the successive schools of nationalist thought [...]” Carlton Hayes: *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York 1931, S. vi.

<sup>2</sup> Hans Kohn: *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, New York 1944. Als deutsche Übersetzung: *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Heidelberg 1950.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. die Bibliographie in der Hans Kohn gewidmeten Sondernummer von *Orbis. A Quarterly Journal of World Affairs* X, Nr. 4 (Winter 1967).

<sup>4</sup> Martin Buber (1878-1965): jüdischer Religionsphilosoph.

sich innerhalb dieser Bewegung mit den Möglichkeiten einer Erneuerung des Judentums und der Schaffung eines gerechten jüdischen Nationalismus auseinandersetzen. Im Verlauf des Ersten Weltkrieges geriet er 1915 für die folgenden fünf Jahre in russische Kriegsgefangenschaft nach Zentralasien und Sibirien. Von dort führte ihn sein Lebensweg über Paris und London nach Jerusalem, wo er als Beamter der *Zionistischen Weltorganisation* arbeitete sowie dem Intellektuellenzirkel *Brith Schalom* angehörte, dessen Mitglieder sich für eine binationale Lösung des Konfliktes zwischen Juden und Arabern in Palästina einsetzten. In Zion sollten Kohns zionistische Hoffnungen jedoch enttäuscht werden. Schließlich emigrierte er Mitte der 1930er Jahre in die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er bis zu seinem Lebensende 1971 vor allem als Historiker wirkte.

In diesen zahlreichen Lebensstationen spiegelt sich jedoch nicht die Erfahrung von Verfolgung und Vertreibung so vieler anderer mitteleuropäischer Juden im 20. Jahrhundert wider; Hans Kohns „Wanderschaft war kein Vertriebenwerden, sondern geistige Entscheidung von Mal zu Mal, kompromißlos und ohne Scheu vor materiellen Nachteilen.“<sup>5</sup>

Es ist erstaunlich, dass Kohns Biographie bisher wenig Beachtung gefunden hat und vor allem sein theoretisches Werk häufig nur in Form seiner Nationalismustypologie eines westlichen und eines östlichen Nationalismus wahrgenommen wird. Dabei sind sowohl sein Werk als auch sein Lebensweg für das Verständnis der europäischen Geistesgeschichte im Allgemeinen sowie im Hinblick auf die jüdische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert im Besonderen von mannigfaltigem Interesse, da sie ganz verschiedene Kontexte berühren. Zu nennen sind: Kohns deutsch-jüdische Existenz in der Habsburgermonarchie vor und während des Ersten Weltkrieges; die vielfältige Gestalt und Ideologie des deutschen Zionismus; die Tätigkeit deutscher Zionisten in Palästina während der 1920er Jahre sowie die Emigration in die USA und seine dortigen Aktivitäten im Kontext des Zweiten Weltkrieges sowie des darauf folgenden Kalten Krieges.

In der vorliegenden Arbeit sollen Hans Kohns Leben und Werk in Gestalt einer intellektuellen Biographie in diesen Kontexten verortet werden. Durch die Einbeziehung unveröffentlichten Quellenmaterials bieten sich umfassende Einblicke in das Schaffen, das Wirken und nicht zuletzt in die private Lebensgeschichte eines bedeutenden Historikers des 20. Jahrhunderts.

---

<sup>5</sup> Robert Weltsch: „Hans Kohn (1961)“, in ders.: *An der Wende des Modernen Judentums. Betrachtungen aus fünf Jahrzehnten*, Tübingen 1972, S. 280-281, hier S. 280. Eine Ausnahme hiervon bildet Kohns fünfjährige Kriegsgefangenschaft in Russland, die selbstverständlich nicht auf einer freiwilligen Entscheidung beruhte.

Die bisher einzige Monographie, die Kohns Leben und Werk miteinander zu verknüpfen versuchte, ist Kenneth Wolfs unveröffentlichte Dissertation *The Idea of Nationalism. The Intellectual Development and Historiographical Contribution of Hans Kohn* aus dem Jahr 1972.<sup>6</sup> Wolf betont erstmalig die Relevanz der frühen Schriften Kohns zu Judentum und Zionismus für dessen spätere Nationalismusforschung. Er unternimmt ebenfalls eine umfassende Werkanalyse und sieht Kohns Dichotomie innerhalb einer Tradition vor allem der angloamerikanischen Nationalismusforschung, die bereits ähnliche Dichotomien eines guten und eines schlechten Nationalismus bereit hielt.<sup>7</sup> Dem eigenen Anspruch einer intellektuellen Biographie wird Wolfs Studie jedoch nur bedingt gerecht, da die Darstellung von Kohns biographischer Entwicklung marginal bleibt und Wolf kaum dessen persönliche Dokumente verwendet. Letzteres ist auch dem Entstehungsdatum der Arbeit bereits ein Jahr nach Kohns Tod geschuldet. Einen ähnlichen Versuch der Verknüpfung von Theorie und Leben unternimmt Craig Calhoun in seiner Einleitung zur Neuauflage von Kohns *Idee des Nationalismus*.<sup>8</sup> Auch er betont die Relevanz von Kohns jüdischer Herkunft für dessen spätere Nationalismusforschung, doch es fehlen die Verweise auf die Entstehung von Kohns Zionismus im Kontext der Habsburgermonarchie und des Ersten Weltkrieges.

Bei der Rekonstruktion von Kohns privatem Leben bezieht sich Wolf nahezu ausschließlich auf dessen Autobiographie *Bürger vieler Welten. Ein Leben im Zeitalter der Weltrevolution*, die im Jahr 1964 zunächst in englischer, ein Jahr später in deutscher Sprache veröffentlicht worden war.<sup>9</sup> Diese Lebenserinnerungen sind für die hier vorliegende Analyse des Lebens und Werkes Hans Kohns ebenfalls unverzichtbar, zeichnet der Autor hierin doch selbst die für ihn wichtigsten Stationen seines Lebens nach, ohne sich jedoch in biographischen Details zu verlieren. Vielmehr webt er seinen Lebensweg in die europäische und amerikanische, ja, letztlich in die Welt-Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein. Dieser Ansatz soll in der vorliegenden Arbeit über-

---

<sup>6</sup> Kenneth Wolf: *The Idea of Nationalism. The Intellectual Development and Historiographical Contribution of Hans Kohn*, Diss., Mass., 1972. Diese Arbeit blieb unveröffentlicht, die Hauptideen finden sich aber in Kenneth Wolfs Artikel "Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet", in: *Journal of the History of Ideas* 37, No. 4 (October/December 1976), S. 651-672.

<sup>7</sup> So z.B. Ramsay Muir: *Nationalism and Internationalism: The Culmination of Modern History*, Boston 1917; John Holland Rose: *Nationality in Modern History*, New York 1916. Vgl. Wolf: *Intellectual Development*, S. 25.

<sup>8</sup> Hans Kohn: *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origin and Background*, hrsg. und eingeleitet von Craig Calhoun, New Brunswick 2005.

<sup>9</sup> Hans Kohn: *Bürger vieler Welten. Ein Leben im Zeitalter der Weltrevolution*, Frauenfeld 1965. Englische Ausgabe: *Living in a World Revolution. My Encounters with History*, New York 1964.

nommen werden, indem sie die Entwicklung von Kohns Denken mit seinen Lebensstationen in Europa, Russland und Asien sowie Amerika verbindet.

Dass sich Autobiographien als historische Quellen allerdings nur bedingt verwenden lassen, ist ein Gemeinplatz der historischen Wissenschaft: Sie werden zumeist mit einem großen zeitlichen Abstand zu den tatsächlichen Ereignissen verfasst. Damit einher geht mitunter eine Umdeutung, eine Neuinterpretation oder ein Vergessen bestimmter Geschehnisse.<sup>10</sup> Nichtsdestotrotz haben in der neueren Geschichtswissenschaft mit den Ansätzen der Alltags- und Mikrohistorie und der historischen Anthropologie die sogenannten Ego-Dokumente wieder an Bedeutung gewonnen, nicht zuletzt, da sich hierin die Erfahrungen und Handlungen des Individuums widerspiegeln.<sup>11</sup> Dass es sich dabei, wie bereits angedeutet, um nachträgliche Konstruktionen handelt, die um die Sinngebung und Kohärenz des jeweils eigenen Lebens bemüht sind, die also dementsprechend kritisch gelesen werden müssen, steht außer Frage. Darüber hinaus kann sich der historische, politische und soziale Kontext, in dem die Autobiographie verfasst wurde, auf den Inhalt auswirken. Auch Kohn fällt dieser gattungsimmanenten Narration anheim: So verliert beispielsweise die Kriegsgefangenschaft ihren Schrecken und wird beinahe zu einer positiven Erfahrung; sein zionistisches Engagement findet kaum Erwähnung und der Bruch mit dem Zionismus Ende der 1920er Jahre wird in der Rückschau dreißig Jahre später aufgrund des Kontextes der USA der 1960er Jahre ebenfalls in seiner Vehemenz relativiert.

Für die Kritik und Ergänzung der Autobiographie stellen daher die unveröffentlichten Dokumente aus Kohns Nachlass eine aufschlussreiche Quelle dar. Insbesondere seine Tagebücher und der umfangreiche Briefwechsel mit seinem lebenslangen Freund Robert Weltsch sind hierfür unerlässlich. Der Briefwechsel umfasst dabei fast das gesamte Leben Hans Kohns, sodass sich hieran besonders gut seine sich verändernden Gedankengänge nachvollziehen lassen. Die Tagebücher umfassen unterschiedliche Zeiträume. In deutlichem Gegensatz zur Autobiographie stehen seine Kriegstagebücher, in denen er die langen, entbehrungsreichen Jahre der Gefangenschaft dokumentierte. Erst ab 1925 existieren dann bis Ende der 1940er Jahre durchgehend Tagebuchaufzeichnungen, wobei die Ausführlichkeit und der Informationsgehalt variieren. So sind die Einträge vom

---

<sup>10</sup> Zur Autobiographie als Quelle siehe Werner Mahrholz: „Der Wert der Selbstbiographie als geschichtliche Quelle“ (1919), in: Günter Niggel: *Die Autobiographie: Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Darmstadt 1989, S. 72-74.

<sup>11</sup> Vgl. u.a. Alf Lüdtkke: „Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie“, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 628-649.

Ende der 1920er Jahre sehr ausführlich und dokumentieren minutiös Kohns Aktivitäten sowie seine Zweifel an seiner Zukunft innerhalb der zionistischen Bewegung. Die Tagebücher der folgenden zwei Dekaden haben hingegen einen eher kalenderartigen Charakter, und es finden sich seltener private Notizen, die über sein tiefer gehendes Seelenleben Auskunft geben würden.

Zwar handelt es sich auch bei Briefen und Tagebüchern um autobiographische Zeugnisse, sie erhalten ihren Mehrwert als historische Quelle aber dadurch, dass sie in unmittelbarer Folge des Erlebten entstanden sind. Sie spiegeln somit Kohns zeitgenössische Einstellungen besser wider. Trotz aller gebotenen Kritik bilden diese bisher unveröffentlichten Dokumente dementsprechend eine wertvolle Ergänzung zur Autobiographie und zu anderen bisher veröffentlichten Arbeiten zu Kohns Leben und Werk.

Eine Studie, die systematisch und umfassend die Verbindungen zwischen Werk und Biographie untersucht, fehlt bisher jedoch innerhalb der Forschungsliteratur, in der beide Aspekte der Person Hans Kohn nur im Rahmen weiter gefasster Fragestellungen behandelt wurden. Diese Forschungen lassen sich in zwei Gruppen unterteilen: Die Arbeiten der ersten Gruppe widmen ihre Aufmerksamkeit Hans Kohn im Kontext der jüdischen Geschichte und des Zionismus. Diejenigen der zweiten Gruppe untersuchen ihn im Rahmen der Historiographie des Nationalismus.

Erstere lassen sich zumeist den verschiedenen, zuvor genannten Etappen in Kohns Leben zuordnen – wobei die zionistischen Jahre in Prag und Palästina ausführlicher erforscht sind als seine Kriegsgefangenschaft und seine Zeit in Amerika. Für die Prager Zeit ist Hillel Kieval's wegweisendes Buch *The Making of Czech Jewry* von 1988 zu nennen.<sup>12</sup> Kieval beschreibt die Transformationen des böhmischen Judentums am Ende des 19. Jahrhunderts und zeigt, wie sich das mehrheitlich deutsch-assimilierte Prager Judentum kurz vor der Jahrhundertwende, als sich der nationale Konflikt zwischen Deutschen und Tschechen in Böhmen zuspitzte, zunehmend der tschechischen Sprache und Kultur zuwandte. Vor diesem Hintergrund des Zerfalls der Habsburgermonarchie verfolgt Kieval aber auch die Herausbildung des Prager Zionismus, für die der Studentenverein *Bar Kochba* ausschlaggebend war, und konstatiert, dass die Vereinsmitglieder einen jüdisch deterritorialen Nationalismus als Gegenreaktion zu den Nationalitätenkonflikten zu etablieren versuchten. Diese jungen Zionisten hätten demnach versucht, eine

---

<sup>12</sup> Hillel Kieval: *The Making of Czech Jewry. National Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870-1918*, Oxford 1988. Siehe weiterführend zum Prager Judentum und Nationalitätenstreit: Gary B. Cohen: "Jews in German Society: Prague, 1860-1914", in: *Central European History* 10, Nr. 1 (March 1977), S. 28-54 und Hans Tramer: "Prague – City of Three Peoples" in: *LBIYB* 9, (1964), S. 305-339.

Brücke zwischen Deutschen und Tschechen zu bilden, wie es auch Hugo Bergmann, einer der prominentesten Mitglieder des *Bar Kochba*, selbst einmal beschrieb.<sup>13</sup> In der folgenden Untersuchung soll jedoch unter anderem gezeigt werden, dass diese Brückenfunktion der Prager Zionisten eine nachträgliche Konstruktion der eigenen Vergangenheit darstellt. Einige Historiker führten in jüngster Zeit diesen Ansatz jedoch weiter. Sie leiten aus der spezifischen historischen Situation im Prag der Jahrhundertwende die Hinwendung dieser Gruppe von deutsch-jüdischen Intellektuellen zum Kulturzionismus her und sehen darin auch die Quelle des später insbesondere von den ehemaligen Bar Kochbanern verfochtenen Binationalismus, der sich um eine friedliche Verständigung zwischen Juden und Arabern in Palästina bemühte. Diese These, Kohn habe also letztlich versucht, die zentraleuropäischen Nationalitätenkonflikte nachträglich in Palästina zu lösen, vertritt beispielsweise Dimitry Shumsky in seiner Dissertation *Between Prague and Jerusalem. The Idea of a Binational State in Palestine*, in der er zunächst das Prager Alltagsleben einiger Mitglieder des *Bar Kochba* rekonstruiert, um daraus deren Aus-einandersetzung mit dem Binationalismus zu begründen, in welchem sie die einzige Möglichkeit für ein friedliches jüdisch-arabisches Miteinander sahen.<sup>14</sup> Ähnlich argumentiert Yfaat Weiss, die den Binationalismus als das Resultat eines Ideentransfers von Zentraleuropa in den Nahen Osten beschreibt.<sup>15</sup> Auch Steven Aschheim sieht in seinem 2007 erschienenen Buch *Beyond the Borders: The German-Jewish Legacy Abroad*<sup>16</sup> mögliche Ursprünge des binationalen Denkens bei den Prager Intellektuellen, die vor dem Zweiten Weltkrieg nach Palästina emigriert waren, in der deutsch-tschechischen Koexistenz in deren Habsburger Heimat. Er lässt allerdings offen, ob es sich bei deren binationalen Plänen um realistische Vorschläge handelte oder ob diese von einem hohen Maß an „naivité“ geprägt waren.<sup>17</sup>

Zum Jerusalemer Verein *Brith Schalom*, durch den Kohn und andere diesen Binationalismus zu verwirklichen versuchten, liegen zwei Arbeiten von Dieter Wiechmann und Shalom Ratzabi vor. Wiechmann stellt Kohns konkrete Pläne für ein binationales Paläs-

---

<sup>13</sup> Brief von Hugo Bergmann an Dr. Kurt Wehle vom 22. Januar 1974, zitiert nach ders.: *Schmuel Hugo Bergman. Tagebücher und Briefe*, hrsg. von Miriam Sambursky, Bd. 2, 1948-1975, Königstein/Ts. 1985, S. 698.

<sup>14</sup> Dimitry Shumsky: *Between Prague and Jerusalem. The Idea of a Binational State in Palestine*, Diss., Jerusalem 2010. [Hebräisch]. Zu den Thesen im Einzelnen siehe die Kapitel „Prag“ und „Palästina“ dieser Arbeit.

<sup>15</sup> Yfaat Weiss: „Central European Ethnonationalism and Zionist Binationalism“, in: *Jewish Social Studies* Vol. 1, Nr. 1 (2004), S. 93-117.

<sup>16</sup> Steven Aschheim: „Bildung in Palestine: Zionism, Binationalism, and the Strains of German-Jewish Humanism“, in ders.: *Beyond the Borders. The German-Jewish Legacy Abroad*, Princeton 2007, S. 6-44.

<sup>17</sup> Ebd., S. 34.

tina während der britischen Mandatszeit ins Zentrum seiner Untersuchung. Ratzabi legt seinen Fokus nicht speziell auf Kohn, sondern stellt ihn in den Zusammenhang mit dem radikalen Flügel des Vereins, und macht deutlich, dass Kohn in seinen Ansichten und letztlich seinen Konsequenzen eine der radikalsten Personen dieses Kreises war.<sup>18</sup>

Nach der „Universalität des Partikularen“ respektive nach den „jüdischen Raum- und Zeitkonzeptionen in der Nationalismusforschung Hans Kohns“ fragt Lutz Fiedler in seiner unveröffentlichten Magisterarbeit.<sup>19</sup> Auch er beschreibt zunächst Prag und die Begegnung der *Bar Kochba*-Mitglieder mit Martin Buber als Wiege des Binationalismus und als Ursprung von Kohns Nationalismustheorie und setzt sich sodann intensiv mit Kohns Schriften zur *Europäisierung des Orients*<sup>20</sup> auseinander, um schließlich die praktische Arbeit Kohns im *Brith Schalom* zu analysieren. Auch er zeigt, wie die Mitglieder dieser Gruppe von der jüdischen Tradition ausgehend zu dem Konzept eines deterritorialen, universalistischen Nationalismus gelangten.

Im Rahmen einer komparativen Studie untersucht Noam Pianko Hans Kohn als einen von drei jüdischen Intellektuellen, die während der Zwischenkriegszeit Modelle des Zionismus entwickelten, die keinen souveränen Nationalstaat zum Ziel hatten, sondern ein alternatives Zusammenleben verschiedener Völker ermöglichen sollten. Pianko leistet damit zusätzlich zum Verständnis von Kohns Nationalismustheorie einen wichtigen Beitrag zur Historiographie des Zionismus.<sup>21</sup> Er betont dabei die Kontinuitäten innerhalb von Kohns Denken und zeigt, wie dieser seine Interpretation des jüdischen Nationalismus auch nach dem Bruch mit dem Zionismus aufrecht erhielt und sie in seine spätere Nationalismustheorie integrierte. Diese gedanklichen Kontinuitäten zeigt er auf, indem er Kohns 1924 erschienenes Buch *Die Politische Idee des Judentums* mit seinem zwanzig Jahre später verfassten Standardwerk *Die Idee des Nationalismus* vergleicht.<sup>22</sup> Auch Adi Gordon untersuchte Kohn ursprünglich in einer komparativen Studie, in der

---

<sup>18</sup> Dieter Wiechmann: *Der Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith-Schalom zur Lösung des jüdisch-arabischen Konfliktes in der Zeit von 1925-1933*, Schwalbach/Ts. 1998. Shalom Ratzabi: *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden 2002.

<sup>19</sup> Lutz Fiedler: *Die Universalität des Partikularen – Über jüdische Raum- und Zeitkonzeptionen in der Nationalismusforschung Hans Kohns*, unveröffentl. Magisterarbeit am Simon-Dubnow-Institut, Leipzig 2005. Zu der Wendung „Universalität des Partikularen“ siehe das folgende Unterkapitel zum ethischen Nationalismus.

<sup>20</sup> Hans Kohn: *Die Europäisierung des Orients*, Berlin 1934.

<sup>21</sup> Noam Pianko: *Zionism and the Roads not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn*, Bloomington 2010. Siehe auch ders.: „Did Kohn Believe in the ‘Kohn Dichotomy’? Reconsidering Kohn’s Journey from *The Political Idea of Judaism* to *The Idea of Nationalism*“, in: *LBIYB* 55, (2010), S. 295-311. Ich danke Noam Pianko für den Hinweis auf Mordecai Kaplans Buch *The Religion of Ethical Nationhood. Judaism’s Contribution to World Peace*, London 1970.

<sup>22</sup> Hans Kohn: *Die Politische Idee des Judentums*, München 1924. Siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.



er dessen Lebensweg und Werk mit je demjenigen von Arnold Zweig verglich.<sup>23</sup> Seitdem hat Gordon breit zu Hans Kohn publiziert, wobei er im Gegensatz zu Pianko die biographischen und vor allem ideologischen Brüche Kohns in den Vordergrund stellt und ihn im Ergebnis als “ideological convert” präsentiert: Er zeichnet unter anderem dessen Entwicklung vom anti-liberalen Bar Kochbaner zum liberalen Amerikaner, vom Pazifisten zum Anti-Isolationisten im Zweiten Weltkrieg und Kämpfer des Kalten Krieges sowie dessen biographische und geistige Wanderung vom Orient zum Okzident nach.<sup>24</sup> Gordons und Piankos Arbeiten stehen sich in ihrem Ansatz der Interpretation des Denkens von Kohn somit nahezu diametral gegenüber. Die vorliegende Arbeit positioniert sich nun in der Mitte dieser beiden Ansätze: Hans Kohns ideologischen Konversionen werden dabei biographisch verortet, während die Kontinuitäten für sein Denken herausgearbeitet werden. Denn tatsächlich änderte Kohn seine Überzeugungen mit den wechselnden historischen und politischen Kontexten, in denen er sich jeweils befand. Jedoch wäre eine Interpretation dieser Brüche als reine Anpassungsstrategie zu kurz gefasst. Vielmehr erscheinen sie auch als eine lebenslange Suche Hans Kohns nach dem Panazee für die negativen Auswüchse des Nationalismus. Nachdem sich weder der Zionismus, noch der Sozialismus, noch der Pazifismus als geeignet herausgestellt hatten, schien ihm der Liberalismus westlicher beziehungsweise anglo-amerikanischer Couleur die beste Umsetzungsmöglichkeit eines ethischen Nationalismus zu bieten. Trotz dieser wechselhaften Überzeugungen blieb er in seinem Denken aber in den Grundannahmen weitgehend kohärent. Seine frühe Gegenüberstellung von Orient und Okzident blieb als „Kohn-Dichotomie“ eines westlichen und nicht-westlichen Nationalismus erhalten, ebenso seine Interpretation des jüdischen Nationalismus sowie seine Überzeugung, dass der Nationalismus als historische Kraft zu einer Einigung der Menschheit beitragen

---

<sup>23</sup> Der Arbeitstitel von Gordons Dissertationsprojekt, das nicht als Buch erschienen ist, lautet: *New Politics in an Old Key: Arnold Zweig, Hans Kohn and the Central European Jewish ‘Generation of 1914’*. Der Vergleich von Kohn und Zweig bietet sich an, da beide als politische Kämpfer im Kalten Krieg aktiv waren, allerdings auf entgegengesetzten Seiten. Zu Kohns Binationalismus siehe ders. (Hg.): *Brith Shalom and Bi-National Zionism: “The Arab Question” as a Jewish Question*, Jerusalem 2008. [Hebräisch]. Zu Kohn als politischer Kämpfer im Kalten Krieg siehe ders.: “The Need for West: Hans Kohn and the North Atlantic Community”, in: *Journal of Contemporary History* 46, (2011), S. 33-57.

<sup>24</sup> Siehe dazu insbesondere Adi Gordon: “The Ideological Convert and the ‘Mythology of Coherence’: The Contradictory Hans Kohn and his Multiple Metamorphoses”, in: *LBIYB* 55, (2010), S. 273-294. Gordon teilt Kohns Leben dabei in drei Phasen ein: Die “Oriental Phase” von den Prager Anfängen bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, in der Kohn auch die europäischen Juden als dem Orient zugehörig beschrieb, die “Bridging Phase” bis 1933, in der Kohn selbst den Orient erlebte und seine Ideale nicht verwirklichen konnte, bis er sich schließlich in der “Occidental Phase” bis zu seinem Lebensende in den Westen integrierte. Vgl. auch Gordon: “Need for West”, S. 35f.

kann. Diese Interpretation Kohns soll in dieser Arbeit als Konzept eines ethischen Nationalismus begriffen werden.

Das Interesse der zweiten Gruppe von Forschungsarbeiten gilt Hans Kohns Nationalismustypologie, die in ihrer Hauptfassung in seinem Standardwerk *Die Idee des Nationalismus* dargelegt ist. Kohn selbst sprach darin nicht explizit von einer Typologie oder gar Dichotomie. Eingang in die Nationalismusforschung fand dieser Term der „Kohn-Dichotomie“ erst durch das Werk Louis Snyders. Snyder legte seiner Interpretation neben der *Idee des Nationalismus* von 1944 Kohns *Propheten ihrer Völker* von 1946 sowie das 1949 erschienene Buch *Das Zwanzigste Jahrhundert* zugrunde.<sup>25</sup> Snyder fasste Kohns Ideen auf wenigen Seiten in seinem eigenen Buch *The New Nationalism* als „Kohn Dichotomie“ zusammen.<sup>26</sup> Er wiederholte dessen eigene Unterscheidung des Nationalismus in zwei Haupttypen: einen westlichen und einen nicht-westlichen Nationalismus. Der westliche Typ sei dabei aus den Ideen der Aufklärung entstanden, in deren Folge die Ideen von Gleichheit und Toleranz als universale menschliche Werte Eingang in das politische Denken hielten und Gesellschaften von freien Bürgern entstanden, die sich auf deren freien Willen und Gesetze gründeten. Die nicht-westliche Welt habe dieses Erbe der Aufklärung dagegen abgelehnt und eine Einheit von Staat und Nation angestrebt, mit der Folge autoritärer und geschlossener Gesellschaften.

Diese Dichotomie bildete lange Zeit die Grundlage der historischen Nationalismusforschung und galt Ende der 1970er Jahre gar als die „in der westlichen Welt bis heute meistdiskutierte Interpretation des Nationalismus.“<sup>27</sup> Miroslav Hroch sieht diese beträchtliche Resonanz jedoch einzig darin begründet, dass Kohns Typologie dem damaligen Zeitgeist des beginnenden Kalten Krieges entsprochen habe, und kritisiert Kohn vehement für dessen „Voreingenommenheit und die Oberflächlichkeit seiner Urteile.“<sup>28</sup> Auch Taras Kuzio verwirft Kohns Nationalismustheorie als unbrauchbar, da eine Typologie auf der Basis geographischer Regionen der Komplexität nationaler Formen nicht

---

<sup>25</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*; ders.: *Propheten ihrer Völker*, Bern 1948 [englische Erstausgabe: *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism*, New York 1946]; ders.: *Das Zwanzigste Jahrhundert: Eine Zwischenbilanz des Westens*, Zürich 1950 [englische Erstausgabe: *The Twentieth Century: A Mid-Way Account of the Western World*, New York 1949].

<sup>26</sup> Louis L. Snyder: *The New Nationalism*, Ithaca 1968, S. 53-57.

<sup>27</sup> Heinrich August Winkler: „Der Nationalismus und seine Funktionen“, in ders.: *Nationalismus*, Königstein/Ts. 1978, S. 5-46, hier S. 8.

<sup>28</sup> Miroslav Hroch: *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen 2005, S. 246.

gerecht werden könne.<sup>29</sup> Zu einem ähnlichen Urteil, nämlich dass solche Typologien angesichts „der Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit des Phänomens Nation“ keine ausreichenden Erklärungen bieten können, kommen auch Ulrike von Hirschhausen und Jörn Leonhard.<sup>30</sup> Das entgegengesetzte Ergebnis präsentiert hingegen Liah Greenfeld. Sie entwickelt selbst eine Typologie, die mit der Kohnschen nahezu identisch ist: Bei ihr steht ein progressiver amerikanischer Nationalismus einem reaktionären Nationalismus im Osten – vornehmlich in Deutschland und Russland – gegenüber. Zu dieser Typologie gelangt sie dabei sogar ganz ohne Verweise auf Kohns Ausarbeitungen.<sup>31</sup>

Die vorliegende Arbeit geht hinsichtlich der bisherigen Diskussionen Kohns innerhalb der Nationalismusforschung zunächst einen Schritt zurück zu seinen Schriften selbst, um dann über diese verengte Wahrnehmung einer der „vielleicht größte[n] [...] Autorität[en] für Geschichte und Wesen des Nationalismus“<sup>32</sup> hinauszugehen. Sicherlich sind die Einwände gegen Kohns Typologie als dem „Zeitgeist geschuldet“ berechtigt, da letztere durchaus den Frontlinien des Kalten Krieges nach 1945 entsprechen. Doch Kohns überaus umfassendes Werk beinhaltet mehr als diese idealtypische Klassifizierung verschiedener Nationalismen. Je nach den Kontexten, in denen er sich bewegte, beschäftigte er sich in seinen Hauptwerken, das heißt seinen Monographien und größeren Aufsatzsammlungen und Artikeln, mit jeweils spezifischen Themenkreisen. Diese vier Phasen sind relativ klar begrenzt, wobei es allerdings auch einige Ausnahmen gibt: Eine erste Phase bildet die Zeit von circa 1910 bis 1920, also die Jahre von Kohns Mitgliedschaft im Prager *Bar Kochba* und während seiner Kriegsgefangenschaft in Russland. Erste Veröffentlichungen machte Kohn in der Vereinszeitschrift *Selbstwehr*, bis er 1913 als Redakteur und Beiträger mit dem Sammelband *Vom Judentum* die erste große, einflussreiche Publikation vorlegte, in der sich bereits sein dichotomes Denken manifestierte.<sup>33</sup> In diesen Publikationen untersuchte er die historischen und religiös-theologischen Grundlagen des jüdischen Nationalismus wie ihn Martin Buber dem *Bar Kochba*-Kreis nahegebracht hatte. So befassen sich auch seine Aufsätze aus dieser Zeit

---

<sup>29</sup> Taras Kuzio: „The Myth of the Civic State. A Critical Survey of Hans Kohn’s Framework for Understanding Nationalism“, in: *Ethnic and Racial Studies* 25, Nr. 1 (2002), S. 20-39.

<sup>30</sup> Ulrike von Hirschhausen und Jörn Leonhard: „Europäische Nationalismen im West-Ost-Vergleich. Von der Typologie zur Differenzbestimmung“, in dies. (Hg.): *Nationalismen in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich*, Göttingen 2001, S. 14-45.

<sup>31</sup> Liah Greenfeld: *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge 1992.

<sup>32</sup> Weltsch: „Hans Kohn (1961)“, S. 286.

<sup>33</sup> *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. vom Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig 1913.

häufig mit Martin Buber.<sup>34</sup> Während seiner Kriegsgefangenschaft in Russland beschäftigte er sich weiterhin intensiv mit jüdischer Geschichte sowie dem Nationalismus, wovon Manuskripte in seinem und Robert Weltschs Nachlass zeugen.

Als zweite Phase lassen sich die Jahre zwischen 1921 und 1934 zusammenfassen. Diese Jahre waren geprägt von Kohns praktischer Tätigkeit in der zionistischen Weltorganisation zunächst in London und Paris und ab 1925 in Palästina. In seinen Veröffentlichungen beschäftigte er sich nunmehr hauptsächlich mit Palästina und dem Aufbau eines binationalen Gemeinwesens von Juden und Arabern, mit dem Nahen Osten und insbesondere mit der beginnenden Nationalbewegung der arabischen Völker im Orient. Hinsichtlich des Zionismus erlangten vor allem sein kurzes Buch *Die Politische Idee des Judentums* und sein gemeinsam mit Robert Weltsch herausgegebener Sammelband *Zionistische Politik: Eine Aufsatzreihe* größere Aufmerksamkeit.<sup>35</sup> Die erste bedeutende Veröffentlichung zum Nationalismus, auf die Kohn später selbst oft verwies, war sein 1922 erschienenes Buch *Nationalismus: Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*.<sup>36</sup> Darin zeichnen sich bereits Kohns Ablehnung des Staates als notwendiges Endziel nationaler Bewegungen sowie seine Überzeugung, dass der Nationalismus auch eine positive Kraft sein kann, ab, doch ist bei seinen Überlegungen der Bezug zum Judentum, wie er sich auch im Titel ankündigt, noch vorherrschend. Einen persönlichen und intellektuellen Wendepunkt bildet innerhalb dieser zweiten Phase die 1930 erschienene Biographie seines Lehrers Martin Buber. In dieser Biographie, die Kohn selbst als eigentliche Autobiographie bezeichnete, analysierte er Bubers Werdegang und Denken und zeigte dessen Einfluss auf die intellektuelle Entwicklung der Prager Zionisten, um sich schließlich von diesem seinem Mentor zu emanzipieren. Kohn hatte seit Mitte der 1920er Jahre an diesem Werk gearbeitet und nun erschien es 1930, als er sich aus der zionistischen Arbeit zurückzog und sich nach einer beruflichen Perspektive außerhalb Palästinas umsah. Die weiteren Monographien, die er Anfang der 1930er Jahre abschloss, widmeten sich in einem größeren Rahmen

<sup>34</sup> Zum Beispiel: „Drei Reden über das Judentum“, in: *Selbstwehr*, 22. September 1911 oder „Martin Buber“, in: *Selbstwehr*, 1. Mai 1914.

<sup>35</sup> Kohn: *Politische Idee*; ders. und Robert Weltsch: *Zionistische Politik: Eine Aufsatzreihe*, Mährisch-Ostrau 1927.

<sup>36</sup> Hans Kohn: *Nationalismus: Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*, Wien 1922.

den nationalen Bewegungen im Orient sowie dem Einfluss, den westliche Ideen auf diesen Prozess ausübten.<sup>37</sup>

Ab Mitte der 1930er Jahre stehen bereits die faschistischen Bewegungen im Zentrum seines Interesses.<sup>38</sup> Damit beginnt die dritte Phase, die bis circa 1950 angenommen werden kann. Diese meist kürzeren Abhandlungen zeugen bereits von seiner Abwendung vom Pazifismus, da er sich hierin deutlich gegen den Isolationismus der USA zu dieser Zeit aussprach.<sup>39</sup> Sie können ebenso als Vorstudien zu seinem Standardwerk, der *Idee des Nationalismus*, angesehen werden, da er seine Unterscheidung zwischen einem östlichen und einem westlichen Nationalismus hierin bereits andeutet.

In der vierten und letzten Phase, die von den 1950er Jahren bis zu seinem Lebensende reicht, finden sich zwei Hauptinteressen Kohns. So publizierte er in Folge der *Idee des Nationalismus* einige Einzelstudien zu nationalen Bewegungen, in denen er sich – an Hegels „Volksgeist“ erinnernd – auf die Suche nach dem „Geist“ (*mind*) dieser Bewegungen begab. Diesen „Geist“ beschreiben beispielsweise *The Mind of Modern Russia* und *The Making of the Modern French Mind*, die beide 1955 erschienenen.<sup>40</sup> Hierzu zählt auch sein 1960 erschienenes Buch *The Mind of Germany*, das ausgehend von der Frage, warum der Nationalsozialismus vor allem in Deutschland eine so erfolgreiche Ideologie werden konnte, die intellektuellen Strömungen, die vor 1933 in Deutschland herrschten, untersucht.<sup>41</sup> Das Hauptwerk der 1960er Jahre bildet die bereits erwähnte Autobiographie *Living in a World Revolution*. Daneben beschäftigte sich Kohn in einigen Aufsätzen intensiv mit Fragen des Föderalismus sowie supranationalen Institutionen, in denen er Garanten für ein friedliches Zusammenleben sah und ein Zeichen für die Möglichkeit einer geeinten Menschheit zu erkennen meinte.<sup>42</sup>

Auffällig ist, dass Kohn es nach 1934 augenscheinlich vermied, über Judentum und Zionismus zu schreiben. Zwar finden sich einige Aufsätze zum Nahen Osten und Orient, doch die Themen, mit denen er sich über zwanzig Jahre lang als Zionist auseinanderge-

---

<sup>37</sup> Siehe die folgenden Hauptwerke: Hans Kohn: *Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient*, Berlin 1928; ders.: *Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient*, Frankfurt 1931; ders.: *Orient und Okzident*, Berlin 1931; ders.: *Die Europäisierung des Orients*, Berlin 1934.

<sup>38</sup> So zum Beispiel Hans Kohn: *Force or Reason: Issues of the Twentieth Century*, Cambridge 1937; ders.: *Revolutions and Dictatorships: Essays in Contemporary History*, Cambridge 1939.

<sup>39</sup> Hans Kohn: *Not by Arms Alone: Essays on our Time*, Cambridge 1940; ders.: *The World Must Federate: Isolation versus Cooperation*, New York 1940.

<sup>40</sup> Hans Kohn (Hg.): *The Mind of Modern Russia: Historical and Political Thought of Russia's Great Age*, New Brunswick 1955; ders.: *The Making of the Modern French Mind*, Princeton 1955.

<sup>41</sup> Hans Kohn: *The Mind of Germany: The Education of a Nation*, New York 1960.

<sup>42</sup> Hans Kohn: *Nationalism in the Atlantic Community*, Philadelphia 1965; ders.: „Has NATO a Future?“, in: *NATO Letter* VIII, (Mai 1960), S. 6-8.

setzt hatte, treten in seiner Publikationsliste kaum mehr in Erscheinung. Im Jahr 1951 erscheint ein Aufsatz über Ahad Ha'am, der einem Abgesang auf den Kulturzionismus nahe kommt, 1958 folgen ein kurzer Aufsatz anlässlich Martin Bubers 80. Geburtstags sowie ein längerer über "Zion and the Jewish National Idea" und im Jahr 1962 ein kleines Buch zum *Jüdischen Wien der Jahrhundertwende*.<sup>43</sup>

Das literarische Genre der Biographie erlebte in den letzten Jahrzehnten eine bemerkenswerte Rückkehr nicht nur auf den populären Büchermarkt, sondern auch in die wissenschaftliche Historiographie. Dabei ist dieses Genre als Annäherung an historische Fragestellungen lange Zeit umstritten gewesen. Mit dem Eingang von sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Ansätzen in die deutsche Geschichtswissenschaft der 1960er und 1970er Jahre verloren die ‚großen Persönlichkeiten‘ ihre Bedeutung als Modelle der Geschichtsschreibung. Geschichte anhand der Entwicklungen und Handlungen einer einzelnen Person beschreiben zu wollen, schien Geschichte zu beschränken, und nicht ausreichend genug, um komplexe historische Prozesse angemessen erklären zu können. Darüber hinaus wurden die ausgewählten Personen oftmals als isolierte Wesen dargestellt, die den Lauf der Geschichte allein und unabhängig von der sie umgebenden Welt beeinflusst hätten, und so gedeutet, als sei ihr Lebenslauf eine logische Abfolge von Ereignissen und Entscheidungen.<sup>44</sup> Auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen seinem Leben und seinem Werk fasste Michel Foucault die Probleme, die wissenschaftliche Biographien aufwerfen, einmal sehr pointiert zusammen, indem er antwortete:

Anyway my personal life is not at all interesting. If somebody thinks that my work cannot be understood without reference to such and such a part of my life, I accept to consider the question. I am ready to answer if I agree. As far as my personal life is uninteresting, it is not worthwhile making a secret of it. By the same token, it may not be worthwhile publicizing it.<sup>45</sup>

Durch die Ansätze der historischen Anthropologie, der Alltagsgeschichte sowie der oral history fand das Individuum jedoch wieder Eingang in die Geschichts- und Geisteswissenschaft. Das neue Genre der intellektuellen Biographie bettet nun ihr Subjekt in den sozialen und historischen Kontext ein und erliegt nicht mehr der „biographischen Illusi-

---

<sup>43</sup> Hans Kohn: "Ahad Ha'am: Nationalist with a Difference", in: *Commentary* 2, (June 1951), S. 558-566; ders.: „Martin Buber achtzigjährig“, in: *Deutsche Rundschau* 84, (Februar 1958), S. 158-161; ders.: "Zion and the Jewish National Idea", in: *The Menorah Journal* 46, (Herbst/Winter 1958), S. 17-46; ders.: *Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger – Aus dem Jüdischen Wien der Jahrhundertwende*, Tübingen 1962.

<sup>44</sup> Zur Theorie der Biographik siehe: Hans Erich Bödeker: „Biographie. Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand“, in ders. (Hg.): *Biographie schreiben*, Göttingen 2003, S. 9-64.

<sup>45</sup> "Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins", in: *Ethos* 1, Nr. 2 (1983), S. 4-9, hier S. 9.

on“<sup>46</sup> eines kohärenten und logischen Entwicklungsweges der jeweiligen Person. Zumeist verfolgen intellektuelle Biographien nicht einmal den Anspruch, das gesamte Leben der Person zu erfassen, sondern ordnen den eigentlichen Lebensweg der Entwicklung des Denkweges unter und beschränken sich so auf bestimmte Ausschnitte der persönlichen Biographie. Damit geht die intellektuelle Biographie über die reine Darstellung der Lebens-Geschichte hinaus, da sie nach der biographisch-ideellen Verwobenheit von Akteuren ins Zeitgeschehen fragt. Sie fand dementsprechend als Intellektuellengeschichte auch Eingang in die Geschichts- und Sozialwissenschaften. Auch die vorliegende Arbeit soll als intellektuelle Biographie verstanden werden, da sie sich ausgehend von einem biographischen Ansatz der Geschichte zu nähern versucht: Kohns Biographie ließe sich ohne Theorie oder gar Geschichte nicht schreiben. Gleichzeitig prägten seine biographischen Erfahrungen in vielen Teilen auch seine Theorie. Doch alle Facetten von Kohns Leben und Werk in einer Arbeit darstellen und interpretieren zu wollen, wäre ein nicht zu bewältigendes Unterfangen. Zu umfangreich ist der Rahmen der von ihm behandelten Themen, zu vielseitig die von ihm erlebte Geschichte. Dennoch sollen die vier Hauptinteressen einer intellektuellen Biographie verfolgt und erfüllt werden, indem 1) Einblicke in Kohns persönliches Leben gegeben werden, 2) Einsicht in das umfangreiche intellektuelle Werk Kohns gewährt wird, 3) diese beiden Stränge miteinander in Zusammenhang gebracht werden und schließlich indem 4) die Bedeutung von Kohns Leben und Werk historisch eingeschätzt wird. Um diese Ziele zu erreichen, folgt die vorliegende Arbeit daher zwei ausgewählten Interessen: einem biographischen und einem systematischen. Sie ist in vier Kapitel gegliedert, welche die Namen der vier großen geographischen Regionen tragen, in denen Kohn sein Leben verbrachte und die sein Denken beeinflussten. In jedem Kapitel werden dann thematische und historische Fragestellungen erörtert, die sowohl mit der Region verbunden sind als auch in Kohns Denken Eingang gefunden oder dieses beeinflusst haben. Bei dieser Werkanalyse wird dementsprechend die Chronologie zugunsten der Systematik aufgegeben, da sich dadurch die Kontinuitäten und Brüche in Kohns Denken am deutlichsten veranschaulichen lassen.

---

<sup>46</sup> Pierre Bourdieu: „Die biographische Illusion“, in ders.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main 1998, S. 75-83. Bourdieu versucht in diesem Aufsatz, die Voraussetzungen der Theorie der „Lebensgeschichte“ zu verdeutlichen. Er weist dabei auf die Bedeutung des „Sinns“ hin, das heißt „das Postulat des Sinns der – erzählten und implizit jeder – Existenz zu akzeptieren.“ (S. 76). Diese Verleihung von Sinn offenbart sich dabei insbesondere in Autobiographien. Doch kommt dem auch „die natürliche Komplizenschaft des Biographen entgegen, der in jeder Hinsicht, angefangen bei seinen Dispositionen des Berufsinterpreten, geneigt ist, diese künstliche Sinnschöpfung zu akzeptieren.“ (Ebd.).

## 1.2 Aufbau der Arbeit

Das Kapitel *Prag* widmet sich Kohns Jugend in der Habsburgermonarchie und speziell in der böhmischen Hauptstadt. Nach einer Erörterung des Begriffs der „Dreivölkerstadt“ sollen sein Weg zum Zionismus und zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Nationalismus aufgezeigt werden. Eine ausführliche Darstellung erfahren dabei die Reden Martin Bubers vor dem *Bar Kochba*, da hierin die Grundlagen für Kohns Zionismus zu finden sind. Die Werkanalyse untersucht zum einen seinen Beitrag zum Sammelbuch *Vom Judentum*. Zum anderen werden Kohns spätere Schriften, die sich thematisch mit den Prager Kontexten befassen, dargestellt, um zu zeigen, wie sich im Laufe seines Lebens seine Einstellungen gegenüber seiner Heimatstadt, dem *Bar Kochba*, seinem Mentor Martin Buber sowie der Habsburgermonarchie veränderten.

Im darauf folgenden Kapitel führt Kohns Lebensweg nach *Russland* und Zentralasien, wo er fünf Jahre in russischer Kriegsgefangenschaft verbrachte und einige Grundzüge seiner späteren Theorien sowohl zum Zionismus als auch zum Nationalismus allgemein entwickelte. Thematisch ist dieses Kapitel verbunden mit dem Ersten Weltkrieg, dem Sozialismus, dem Pazifismus, zu dem Kohn sich hier ab 1917 bekannte, sowie dem Kolonialismus und der Revolution – historische Phänomene, deren Wirkungen Kohn hier zum ersten Mal selbst erlebte.

*Palästina* ist der Titel des anschließenden Kapitels – eine Region und ein Lebensabschnitt von größter Bedeutung für Kohn. Er hatte gehofft, dort seine bisher nur theoretischen Vorstellungen des jüdischen Nationalismus als eines ethischen Nationalismus verwirklichen zu können. Am Ende verließ er jedoch Palästina und die zionistische Bewegung. Für die Werkanalyse bilden hier seine in dieser Zeit entstandenen zionistischen Schriften die Grundlage, insbesondere sein Aufsatz „Nationalismus“ von 1922 und *Die Politische Idee des Judentums* von 1924. Hinzu kommen seine Artikel über die praktische Umsetzung des binationalen Programms in Palästina sowie die Sammlung seiner und Robert Weltschs Artikel in dem Sammelbuch *Zionistische Politik*. Biographische Grundlage für diesen Lebensabschnitt bilden Kohns Tagebücher, in denen er bereits vor 1929 viele Jahre lang Zweifel an der zionistischen Bewegung äußerte und über eine alternative Beschäftigung nachdachte. Auch sein Briefwechsel mit seinem Freund Robert Weltsch, der die 1920er Jahre in Berlin als Redakteur des wichtigsten Organs des deutschen Zionismus, der *Jüdischen Rundschau*, verbrachte, zeugt von den inneren Kämpfen, die Kohn zusätzlich zu den äußeren ausfocht.



Im letzten Kapitel soll Kohns Zeit in den *Vereinigten Staaten von Amerika* untersucht werden. Für diesen Lebensabschnitt steht die Analyse von Kohns Werken aus dieser Zeit im Vordergrund, da sein persönliches Leben ab 1934 im Vergleich zu den vorherigen Kapiteln in ruhigeren Bahnen verlief und weniger von Erschütterungen der Grundfesten seiner Überzeugungen als vielmehr von Vortragsreisen und visiting professorships geprägt wurde. Es sollen seine politischen Aktivitäten näher beleuchtet werden, doch im Mittelpunkt steht die Analyse seiner Nationalismustheorie, die er in dieser Zeit ausarbeitete.

Als roter Faden durch diese vier Kapitel dient das im Folgenden erklärte Konzept eines ethischen Nationalismus, das sich im Falle Kohns aus dessen Interpretation des Judentums und Zionismus speiste und das er, so eine der Hauptthesen, auch seiner späteren allgemeinen Nationalismustheorie zugrunde legte.

Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung der vielen Facetten der Person Hans Kohn.

### 1.3 Theoretische Einführung: Ethischer Nationalismus

Eine Grunderkenntnis, zu der Miroslav Hroch am Ende seiner vergleichenden Studie zu den europäischen Nationalbewegungen gelangt, besteht darin,

dass im Verlauf der frühen Phasen der Nationalbewegung nur ganz vereinzelt Äußerungen der Missachtung anderer Nationen oder Versuche anzutreffen sind, diese zu beherrschen oder deren Interessen den eigenen unterzuordnen.<sup>47</sup>

Zu Äußerungen der Intoleranz, Aggressivität und Überheblichkeit wurden diese vereinzelt Äußerungen erst in der voll ausgebildeten Nation – „und zwar sowohl bei Staatenationen als auch bei Nationalbewegungen.“<sup>48</sup>

Diese janusköpfige Gestalt des Nationalismus ist innerhalb der historischen Nationalismusforschung spätestens seit Ende des Zweiten Weltkriegs zur festen Grundannahme geworden<sup>49</sup> und offenbart sich nicht zuletzt auch in der mitunter ganz unterschiedlichen

<sup>47</sup> Hroch: *Europa der Nationen*, S. 237.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Zur Janusköpfigkeit des Nationalismus siehe u.a.: Tom Nairn: *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, London 1977, ders.: *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, London 1997; Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983; Andrea Schatz und Christian Wiese: „Einleitung“, in dies. (Hg.): *Janusfiguren: „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*, Berlin 2006, S. 9-24, hier S. 22-24.

Beurteilung nationaler Bewegungen der Vergangenheit und Gegenwart: Während beispielsweise die Amerikanische Revolution und das Streben der amerikanischen Siedler nach der Unabhängigkeit von Großbritannien als positives Ereignis dargestellt wird, so wird der Kampf um Souveränität der Balkanstaaten in den 1990er Jahren häufig negativ beurteilt. In dieser theoretischen Hinführung nun soll der Fokus auf einen positiven Nationalismus gelegt werden, auf einen sogenannten ethischen Nationalismus, dessen Advokat Hans Kohn zeitlebens war. Dieses Konzept ist in der jüngeren Nationalismusforschung wenig beachtet worden, doch spielte es vor allem innerhalb des Diskurses einiger Zionisten und jüdischer Denker über den jüdischen Nationalismus eine bedeutende Rolle.<sup>50</sup> Einer dieser Denker und gleichzeitiger Zionist war Martin Buber, der mit seiner Interpretation des Nationalismus und Zionismus Hans Kohn nachhaltig beeinflusste. Die Hauptannahme der vorliegenden Arbeit ist es, dass Kohn trotz der Vielzahl seiner Schriften zum Nationalismus und trotz der ideologischen Kehrtwenden, die er während seines Lebens vollzog, dieses Ideal eines ethischen Nationalismus niemals aufgegeben hat.

Der ethische Nationalismus war und ist nur selten Gegenstand in der Historiographie des Nationalismus. Findet der Begriff doch einmal Erwähnung, so wird er zumeist in einem anderen Sinn als in der vorliegenden Arbeit verstanden. So definiert beispielsweise Meindert Kamminga:

*Ethical Nationalism* (EN) is a communitarian theory of international ethics that regards 'the nation' as the basic moral unit. This does not mean that EN excludes from *its own* moral purview all who do not belong to some favoured nation, thus that itself excludes 'the vast majority of the human race'. It does mean that EN holds that nations and their individual members, as they should include, first of all, the insiders in their moral purview, are justified in excluding from *their* moral purview all who do not belong to the nation, thus 'the vast majority of the human race'.<sup>51</sup>

Hier wird ethischer Nationalismus also verstanden als ethische Rechtfertigung von nationalen Interessen. In der vorliegenden Arbeit soll ethischer Nationalismus hingegen verstanden werden als eine Form des Nationalismus, deren Vertreter, obwohl sie sich einer Nation zugehörig fühlen, in ihrem nationalen Handeln ethischen Prinzipien folgen. Am deutlichsten formuliert und an vier prominenten Personen verdeutlicht hat diese

<sup>50</sup> Siehe z.B. Max Brod: „Grenzen der Politik. Zur Prinzipienfrage“, in: *Der Jude* 3, Heft 10 (Januar 1920), S. 463-471; Hugo Bergmann: „Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg“, in: *Der Jude* 1, Heft 1 (April 1916), S. 3-7; Friedrich Thieberger: „Versuch einer Neubegründung des Nationalismus“, in: *Der Jude* 7, Heft 5/6 (1924), S. 257-266.

<sup>51</sup> Meindert Kamminga: *Ethical Universalism, Ethical Nationalism and Beyond: An Argument for International Ethical Pluralism*, Diss., Maastricht 1998.

Begriffsverwendung der kanadische Theologe Gregory Baum in seinem Buch *Nationalism, Religion and Ethics*. Ihm zufolge ist eine nationale Bewegung nur dann ethisch, wenn sie vier Bedingungen erfüllt: Sie muss 1) eine gerechtere Gesellschaft anstreben. 2) Sie muss die Rechte von Minderheiten respektieren. 3) Eine ethische nationale Bewegung muss mit ihren Nachbarn kooperieren. 4) Sie darf die (eigene) Nation nicht als das höchste Gut ansehen. Als Vertreter eines solchen ethischen Nationalismus untersucht Baum Mahatma Gandhi, Martin Buber, Paul Tillich und Jacques Grand'Maison.

Die genannten vier Kriterien zeigen, dass ethischer Nationalismus eng verbunden ist mit der Frage nach dem Verhältnis von Moral und Politik, eine insbesondere innerhalb der politischen Wissenschaften und der Philosophie seit langem und häufig diskutierte Fragestellung. Als mögliche Einstellungen zu der Verbindung zwischen Politik beziehungsweise nationalem Interesse und Moral unterscheidet David Welch vier Haupttypen, die hier kurz wiedergegeben werden sollen: 1) Für einige sind Moral und nationales Interesse zwei gänzlich unterschiedliche Forderungen, zwischen denen keine Verbindung besteht. 2) Für andere wiederum besteht kein Unterschied zwischen beiden Konzepten: Das nationale Interesse bestimmt die moralische Handlung. Dementsprechend wird das nationale Interesse selbst zum moralischen Konzept und entkräftet folglich jedwede andere moralische Forderung. 3) Für eine dritte Gruppe sind Moral und nationales Interesse logisch verschiedene Überlegungen, die sich nichtsdestotrotz empirisch überlagern: Wenn man also überlegt, was dem nationalen Interesse wirklich förderlich sein kann, so wird man verstehen, dass auf lange Sicht nur moralisch richtige beziehungsweise gute Entscheidungen helfen, um Frieden und nationales Wachstum zu garantieren. Diese Interpretation habe vor allem Zuspruch unter den Liberalen des 19. Jahrhunderts, Idealisten und Utopisten gefunden. Schließlich gibt es 4) eine Gruppe, für die das nationale Interesse durchaus Moral beinhaltet. Die im nationalen Interesse geführte (Außen-)Politik kann jedoch einen moralischen Test nicht immer bestehen.<sup>52</sup>

Hans Kohn lässt sich problemlos in die dritte Gruppe der Liberalen, Idealisten und Utopisten einordnen. In seinen theoretischen Schriften findet sich immer wieder seine Überzeugung, dass Moral und Politik zusammengehen müssen, um das Fortbestehen

---

<sup>52</sup> David Welch: "Morality and 'the National Interest'", in: Andrew Valls (Hg.): *Ethics in International Affairs. Theories and Cases*, Maryland 2000, S. 3-12.

und Wohlergehen der jeweiligen Nation zu garantieren.<sup>53</sup> Und als Praktiker, insbesondere als einer der Wortführer des *Brith Schalom*, versuchte er, diese Überzeugung Realität werden zu lassen, und wurde wie die anderen Mitglieder dieses Zirkels als Idealist und naiver Träumer bezeichnet. Eine Frage, die sich dementsprechend auch stellt, ist die nach der politischen Wirkung dieser Vertreter eines ethischen Nationalismus. Sie soll im Palästina-Kapitel anhand von Kohns praktischen Lösungsversuchen erörtert werden. Festzuhalten bleibt, dass insbesondere in Kohns Generation von (deutschsprachigen) Zionisten die Möglichkeit eines ethischen Nationalismus diskutiert und für umsetzbar gehalten wurde. Innerhalb dieses Diskurses wurde die Frage nach dem Wesen der Nation, also *was* die Nation sei, umgewandelt in die Frage, *wie* sie sein sollte. Diese Zionisten, allen voran Martin Buber und sein Schüler Hans Kohn, sahen in der jüdischen Tradition und vor allem in den Propheten die Begründung dafür, dass der jüdische Nationalismus ein ethischer sein sollte. Schließlich sind in der jüdischen Tradition ethische Verpflichtungen ein essentieller Bestandteil der Gebote Gottes an den Menschen, die ihre Erfüllung vor allem dem Nächsten gegenüber und in der alltäglichen Praxis finden sollen:

The Bible approves of life as it is, and, accordingly, makes its ethical demand compatible with social reality. However, the degree of justice which is possible to achieve within the bounds of reality is demanded with a clear forcefulness which allows for no compromise. This makes the Bible more radical than most ethical systems.<sup>54</sup>

Diese konkrete und radikale Art von Ethik gilt als Essenz der religiösen Lehren der Propheten. Einige Mitglieder des *Bar Kochba* erkannten ihre Aufgabe darin, diese prophetische Tradition wiederzubeleben, um den jüdischen Nationalismus als Vorbild für andere Nationalbewegungen zu etablieren und letztendlich die Menschheit zu erlösen. Diese Aufgabe sahen sie der Auserwählung des jüdischen Volkes durch Gott geschuldet, in der vor allem die Pflicht enthalten war, zu einer gerechten Welt beizutragen. Im

---

<sup>53</sup> Eine erste grundlegende Darstellung seiner Interpretation des Nationalismus bot Kohn in seinem Essay „Nationalismus“, den er 1921 in Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* veröffentlichte. In dem französischsprachigen Sammelband *L'Humanisme Juif* (1931) verwendete Kohn den Begriff zur Beschreibung von Achad Ha'am's Zionismus, da dieser auf die Rechte beider Völker hingewiesen hatte. In seiner Biographie zu Martin Buber führte Kohn noch einmal genauer aus, was er unter ethischem Nationalismus verstand und sah diesen von Buber vertreten. In seinen Forschungen zum Nationalismus aus seiner amerikanischen Zeit findet der Begriff keine Verwendung mehr, doch liegt er Kohns Argumentationen spürbar zugrunde. In den folgenden Kapiteln wird auf diese Texte im Genaueren verwiesen werden.

<sup>54</sup> „Ethics“, in: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1967-1972, S. 935. Oder bei Mordecai Kaplan: „Ancient Israel was the first nation to have come upon the idea of ethical nationhood which it translated into religion. Embodied in the Torah is the idea that the nation's social, political, economic and military activities should be conducted in the spirit of 'justice spelled into law', which is what God should mean to men.“ *Ethical Nationhood*, S. IX-X.

Zusammenhang mit diesem Glauben an die Auserwählung entwickelte sich bei Kohn aber auch zusätzlich die Überzeugung, innerhalb des auserwählten Volkes mit seiner ethischen Sendung einer geistigen Elite anzugehören, die diese traditionellen Fundamente des Judentums wiederentdeckte, national wiederbelebte und damit zur Vorreiterin innerhalb des jüdischen Volkes sowie der Menschheit würde. Diesen Eindruck vermittelt Kohn, wenn er sich über den *Bar Kochba* und den *Brith Schalom* äußert.<sup>55</sup> Auch nach seinem Bruch mit dem Zionismus hielt er ihn weiterhin aufrecht, indem er die Rolle der intellektuellen Eliten für die Entstehung von nationalen Bewegungen hervorhob. Diese Interpretation des jüdischen Nationalismus übernahm Kohn von seinem Mentor Martin Buber, der über diese Bewegung unter anderem geschrieben hatte:

Wie fremd wir uns auch dem wissen, was heute gemeinhin mit diesem Namen [Nationalismus] genannt wird, wir wischen ihn nicht weg. Denn feurige Zeichen sagen uns, daß sein Sinn sich wandelt, und wir ahnen rings um uns einen noch unkenntlichen Bund von ‚Nationalisten‘ aller Völker, denen es wie uns nicht um das Durchsetzen, sondern um das Gestalten ihrer Nationen geht. Daß uns diese Aufgabe schon heute in ihrer Reinheit gewährt ist, daß wir zu ihr gelangen, ohne vorher den blutigen Irrweg gehen zu müssen, daß wir in Wahrheit Wegbahner sein dürfen, das erhöht wohl, es erschwert noch aber auch das uns angewiesene Werk. So schmal auch unser Weg ist, unser Herz darf sich niemals zur Enge gewöhnen, ganz wach und weit muß es allen Wandlungen dieser menschheitsbereitenden Zeit mit seinem Schläge folgen. Nie darf uns das Nationale sein Ende in sich selber finden, nie uns die Phrase eine Scheinverbindung zwischen ihm und der Sache der Menschheit vorlügen; ganz real muß die Verbindung sein und solcher Art, daß sie sich nicht in unsern Zielsetzungen allein, daß sie sich auch in der Wahl unserer Mittel und der Ausbildung unsrer Methoden unentstellt kundgibt.<sup>56</sup>

Buber und Kohn kritisierten folglich nicht die Einteilung der Menschheit in verschiedene Nationen, sondern warnten lediglich vor dem, was auf Italienisch mit *sacro egoismo* benannt wird, dass also das Wohl der jeweils eigenen Nation über jede Moral gestellt würde.<sup>57</sup> Hieraus entstand die Formulierung der „Partikularität des Universalen“, da jede Nation für sich und somit alle zusammen mithilfe eines ethischen Verständnisses des Nationalismus an der Bereitung einer universalen, also menschheitsumfassenden Gerechtigkeit wirken könnten, ohne ihre jeweilige nationale Loyalität aufgeben zu müssen.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Siehe Kapitel 2 und 3 dieser Arbeit. In einem Brief an Buber, den er in der Kriegsgefangenschaft verfasste, schrieb er sehr deutlich, dass er glaube, dass der Völker Heil wieder von Zion ausgehen werde. Siehe Kapitel 3 dieser Arbeit für das genaue Zitat.

<sup>56</sup> Martin Buber: „Unser Nationalismus. Zum zweiten Jahrgang“, in: *Der Jude*, Heft 1/2 (1917/18), S. 1-3, hier S. 1f.

<sup>57</sup> Vgl. auch Paul Mendes-Flohr: „Realpolitik or Ethical Nationalism“, in ders.: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 168-178.

<sup>58</sup> Im weitesten Sinne steht dies auch im Zusammenhang mit dem Begriff des „liberal nationalism“, der in den letzten Jahren durchaus Gegenstand der Forschung war. Dahinter verbirgt sich die Annahme, dass nationale Partikularität den universalistischen Ansprüchen, wie sie der Liberalismus fordert, nicht *per se* entgegenstehen müssen, sondern dass Modelle gefunden werden können, die nationalen Minderheiten

In den folgenden Kapiteln soll gezeigt werden, wie Hans Kohn durch Martin Buber zum ethischen Nationalismus kam, wie er dieses Konzept in der Abgeschiedenheit der Kriegsgefangenschaft und nach der Erfahrung des Ersten Weltkrieges weiter verinnerlichte, wie er schließlich versuchte, die jahrelangen theoretischen Überlegungen in Palästina Wirklichkeit werden zu lassen, und wie er trotz des Scheiterns dieses Projektes den Glauben nicht aufgab, dass man einen guten von einem schlechten Nationalismus unterscheiden könne. Wie kontinuierlich Kohn diesen ethischen Nationalismus in seinem Denken fortführte, ist bisher nicht untersucht worden. Diese Arbeit mag somit also zum tieferen Verständnis einer der Autoritäten der historischen Nationalismusforschung beitragen.

---

innerhalb bestehender Staaten die Möglichkeit bieten, die eigene nationale Kultur zu bewahren. Vgl. Yael Tamir: *Liberal Nationalism*, Princeton 1993; Robert McKim und Jeff McMahan (Hg.): *The Morality of Nationalism*, New York 1997; Chaim Gans: *The Limits of Nationalism*, Cambridge 2003.

## 2. PRAG

„In der Tat stand Prag an der Spitze als europäisches Versuchsfeld für Kämpfe, Spannungen und Verwicklungen des modernen Nationalismus.“

Hans Kohn, *Bürger vieler Welten*, 1965

### 2.1 Hans Kohns Jugend in Prag um 1900

Es war die Zeit, da Neuromantik und Jugendbewegung das deutsche, und damit natürlich auch das jüdisch-deutsche, Geistesleben erfaßten, da östliche Einflüsse sich verbreiteten, da sozialistische Hoffnungen, nationalistische Wunschträume und religiöse Sehnsüchte, oft in gegenseitiger Durchdringung die Gemüter erfüllten. Die Dichtung erreichte in George, Hofmannsthal und Rilke eine Blüte und Würde wie zur Zeit der Klassiker; Hölderlin, Novalis und die deutsche Mystik wurden entdeckt; in der Musik brachen sich durch Mahler und Schönberg neue schöpferische Kräfte Bahn. Die Tiefenpsychologie betonte die Macht des Unbewußten, und die triebhaften Kräfte und der vermeintlich bestimmende Einfluß des ‚Blutes‘ und ‚Bodens‘ wurden in gefährlicher Weise verherrlicht. Sprachkritische und -philosophische Besinnung begann das Denken zu beeinflussen. Soziologie entfaltete sich als eine Wissenschaft.<sup>59</sup>

In diese Stimmung des Fin-de-Siècle wurde Hans Kohn am 15. September des Jahres 1891 in Prag hineingeboren.<sup>60</sup> Er war das älteste von vier Kindern in einer jüdischen, deutsch-akkulturierten Familie, in der die jüdisch-religiöse Tradition kaum noch gepflegt wurde. Sowohl seine Mutter Berta Fischer, geboren 1865, als auch sein Vater Salomon Kohn, geboren 1856, stammten vom böhmischen Land und sprachen daher sowohl Tschechisch als auch Deutsch, wobei jedoch die deutsche Kultur dominierte. Dies spiegelte sich nicht zuletzt in den Namen ihrer Kinder wider: Hans, der Älteste; Fritz, geboren im September 1893; Franz, geboren im Januar 1902; und – als Jüngste – Tochter Grete, geboren im März 1904. Die vier Geschwister wuchsen folglich eher mit Goethe und Kant, als mit dem Talmud und der Thora auf.

Der Vater Salomon Kohn war ein mittelmäßig erfolgreicher Geschäftsmann, während sich die Mutter Berta hauptsächlich um Heim und Kinder kümmerte. Kohns Erinnerungen zufolge waren die Verhältnisse bescheiden, wobei sie allerdings eines gewissen bürgerlichen Standards und vor allem Ehrgeizes keinesfalls entbehrten: Es gab zeitweilig ein französisches Kindermädchen und die Mutter legte bei der Bildung ihrer Kinder

<sup>59</sup> Hans Kohn: „Geleitwort“ zur Neuauflage von ders.: *Martin Buber*.

<sup>60</sup> Zum Begriff des Fin-de-Siècle siehe: Sabine Haupt und Stefan Bodo Würffel (Hg.): *Handbuch Fin de Siècle*, Stuttgart 2008; Jens-Malte Fischer: *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978.

Wert auf Poesie und Klavier – Leidenschaften, die sie selbst pflegte.<sup>61</sup> Ein Interesse für Lyrik entwickelte Kohn auch tatsächlich, was sich sowohl im Zitieren berühmter Lyriker als auch in eigenen Dichtversuchen zeigte.<sup>62</sup> Seine Ausbildung absolvierte Kohn bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges an deutschsprachigen Institutionen. So erhielt er seine Schulbildung zwischen 1902 und 1910 am Altstädter Gymnasium, dessen Schüler fast ausnahmslos jüdisch waren und wo er „kaum etwas über die Gegenwart“, in der er aufwuchs, lernte, dafür aber die klassischen Sprachen Latein und Griechisch.<sup>63</sup> An diesem Gymnasium hatten bereits ein Jahrzehnt zuvor Franz Kafka und Hugo Bergmann, der nicht sehr viel später ein Weggefährte und Freund Kohns wurde, sowie ein Jahr zuvor Robert Weltsch ihren Abschluss gemacht. Robert Weltsch und Hans Kohn sollte, nachdem sie sich 1908 in der zionistischen Studentenvereinigung *Bar Kochba* näher kennengelernt hatten, eine lebenslange Freundschaft verbinden, die sie mitunter jahrelang nur durch einen intensiven Briefwechsel aufrechterhalten konnten. Nach seinem Abitur begann Kohn das Studium an der deutschsprachigen Karls-Universität, an der er sich für Rechts- und Staatswissenschaften einschrieb, „weil Jura im alten Österreich das etwas unbestimmte Brotstudium für allgemein kulturell interessierte Männer war.“<sup>64</sup> Kohn entschied sich also für ein Studium, das berufsorientiert war und das es ihm gleichzeitig ermöglichte, seinen breiten literarischen und philosophischen Interessen nachzugehen. Durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 konnte er dieses Studium jedoch erst in den 1920er Jahren mit der Doktorats-Prüfung abschließen.<sup>65</sup>

Während seiner Jugend in Prag fühlte sich Kohn durch und durch in der deutschen Kultur beheimatet, was sich nicht nur in seinen zeitgenössischen Tagebüchern und Briefen, sondern auch in der Retrospektive seiner Jahrzehnte später veröffentlichten Autobiographie widerspiegelt. Die folgende Analyse des Prager Kontextes um 1900 wird jedoch zeigen, dass die sprachlichen und kulturellen Zugehörigkeiten der jüdischen Bevölkerung nicht ganz problemlos bestimmt werden können. So finden sich selbst in Kohns Äußerungen widersprüchliche Darstellungen, und auch die Erinnerungen seiner Zeitge-

---

<sup>61</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 55. Aus dieser Autobiographie geht hervor, dass die Mutter aus einer wohlhabenden Familie stammte und dementsprechend eine große Mitgift mit in die Ehe gebracht hatte.

<sup>62</sup> Für eines von Hans Kohns Gedichten siehe Kapitel 3 dieser Arbeit. In seinen Notizbüchern zitierte Kohn vor allem Gedichte von Rilke, aber auch von Robert Walser, Richard Dehmel, William Blake und Alfons Petzold. *HKC*, LBINY, AR 259, Box 2, Folder 1.

<sup>63</sup> Hans Kohn: „Rückblick auf eine gemeinsame Jugend“, in: Hans Tramer und Kurt Loewenstein (Hg.): *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag*, Tel-Aviv 1961, S. 113-120, hier S. 113.

<sup>64</sup> Kohn: „Rückblick auf eine gemeinsame Jugend“, S. 114.

<sup>65</sup> Erst am 17. Mai 1923 schloss Kohn sein Studium mit dem *politicum rigorosum* erfolgreich ab.



nossen tragen wenig zur Klärung bei. Im Folgenden soll diese Problematik näher dargestellt und ein genaueres Bild von Hans Kohns Jugend zwischen deutscher, tschechischer und jüdischer Kultur in Prag gezeichnet werden.

## 2.2 Prag als Dreivölkerstadt

Das multi-nationale habsburgische Österreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts galt insbesondere jüdischen Schriftstellern und Intellektuellen als eine Art Vorbild in einem Europa, das von zunehmenden Spannungen zwischen den Nationen geprägt wurde. Die supranationale Habsburgermonarchie, wie sie bis zum Ende des Ersten Weltkrieges im Jahre 1918 bestand, wurde dabei als ein möglicher Gegenentwurf zu dem Prinzip eines ab- und ausgrenzenden, idealerweise homogenen Nationalstaats angesehen.<sup>66</sup>

In diesem multinationalen Zusammenleben, das vor allem für die Metropole Wien, aber auch für das etwas provinziellere Prag konstatiert werden kann, wird mitunter die Ursache gesehen, weshalb sich in Prag zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Generation deutschsprachiger jüdischer Intellektueller der Strömung des Kulturzionismus verschrieb. Dabei rückt die Charakteristik Prags als Dreivölkerstadt in den Vordergrund, in der drei Nationalitäten – Tschechen, Deutsche und Juden – eine ganz besondere interkulturelle Synthese bildeten.

Dass dieser Begriff der *Tripolis Praga* jedoch durchaus problematisch ist, legen nicht nur die Bevölkerungszahlen jener Zeit nahe, sondern auch die mitunter in sich widersprüchlichen autobiographischen Erinnerungen Kohns sowie einiger seiner Prager Zeitgenossen, in denen einerseits ein multi-kulturelles Miteinander, und andererseits eine starke Trennung zwischen Deutschen und Tschechen beschrieben werden. So erinnerte sich der Augenzeuge der damaligen Verhältnisse Felix Weltsch, ein Cousin Robert Weltschs, an die Verflochtenheit von Tschechen, Deutschen und Juden im Prag des beginnenden 20. Jahrhunderts:

---

<sup>66</sup> Diese multi- beziehungsweise supranationale Österreichkonstruktion beschreiben u.a. Stefan Zweig in seinem Buch *Die Welt von Gestern* sowie Joseph Roth in seinen Romanen *Radetzkymarsch* und *Kapuzinergruft*. Siehe auch Armin Wallas: „Mythen der Übernationalität und revolutionäre Gegenmodelle: Österreich-Konzeptionen jüdischer Schriftsteller zwischen Monarchie und Exil“, in: *Das Jüdische Echo* 49, (Oktober 2000), S. 235-248.

It seemed to everybody natural and in no way out of the ordinary that Catholic clergymen of Czech origin should teach Jewish children to appreciate German culture.<sup>67</sup>

Andererseits legen es Bevölkerungsstatistiken und die in dieser Zeit zunehmenden nationalen Konflikte im Zusammenleben der drei Völker nahe, ihre von Weltsch beschriebene, vermeintlich friedliche Verflechtung zu hinterfragen. Denn dass diese Verflechtung derart existierte und sie noch dazu für jeden Prager ganz „natürlich“ war, bleibt zumindest für die Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der Jahrhundertwende zweifelhaft. Seit den 1860er Jahren entwickelten sich in Folge der Nationalisierung der Tschechen in ihren Beziehungen zur deutschen Bevölkerung der Monarchie zunehmend Spannungen.<sup>68</sup> Die jüdische Bevölkerung sah sich immer wieder mit antisemitischen Übergriffen von beiden Seiten konfrontiert.<sup>69</sup> Hans Kohn erinnerte sich in der Tat vielmehr an eine starke Trennung der Prager Bevölkerung nach ihren jeweiligen Nationalitäten:

Wir nahmen sogar, ohne viel darüber nachzudenken, die seltsame Tatsache hin, daß in Prag die beiden nationalen Gruppen [Deutsche und Tschechen, R.L.] streng getrennt voneinander lebten. Wenn überhaupt, gab es nur ganz wenige Kontakte zwischen ihnen. Jede hatte ihre eigenen Schulen und Universitäten, ihre Theater und Konzertsäle, Sportklubs und Kabarets, Gaststätten und Kaffeehäuser – in allen Lebensbereichen herrschte eine freiwillige Segregation, eine Art stillschweigend anerkannter ‚Eiserner Vorhang‘, der zwei Welten trennte, die Seite an Seite lebten, jede verschlossen und fast ohne Verbindung untereinander.<sup>70</sup>

Diese durchgreifende Trennung der Nationalitäten trat vor allem in der kulturellen Sphäre zutage und manifestierte sich vielleicht am deutlichsten in der im Zitat angedeuteten Teilung der Karls-Universität im Jahre 1882 in eine deutsche und eine tschechische Lehranstalt.

Die Bestimmung der Bevölkerungszahlen für Prag um das Jahr 1900 gestaltet sich nicht minder schwierig als die Deutung der Beziehungen zwischen den Nationalitäten. Die Problematik ergibt sich aus dem Umstand, dass der Zensus dieser Zeit bei den Befragungen der Bevölkerung noch nicht zwischen Sprache und Nationalität unterschied.

---

<sup>67</sup> Felix Weltsch: „The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis: The Case of Franz Kafka“, in: *LBIYB* 1, (1956) S. 255-276, hier S. 258f.

<sup>68</sup> Vgl. u.a. Robert Kann: *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie*, Bd. 1, Graz 1964, S. 166-171.

<sup>69</sup> Zum Antisemitismus in diesem Zusammenhang siehe Shumsky: *Between Prague and Jerusalem*, S. 97-105.

<sup>70</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 26. Vgl. auch Max Brod, der die Situation noch drastischer beschreibt: „Das alte österreichische Prag war eine Stadt, in der nicht nur die einzelnen gegeneinander polemisierten, sondern drei Nationen standen im Kampf gegeneinander: die Tschechen als Majorität, die Deutschen als Minorität und die Juden als Minorität innerhalb dieser Minorität.“ *Streitbares Leben*, München 1960, S. 7f.

Auch verglichen die Statistiken nicht die angegebene Sprache mit der Religionszugehörigkeit der Befragten; die jüdische Nationalität wurde ohnedies erst im Jahr 1918, mit der Gründung der Tschechoslowakei, als eigenständig anerkannt.<sup>71</sup> So ergibt sich ein signifikantes Ungleichgewicht von Tschechen, Deutschen und Juden.<sup>72</sup> Bei den Umfragen wechselten dabei insbesondere bei der jüdischen Bevölkerung die Angaben hinsichtlich der angegebenen Umgangssprache signifikant. Viele Juden waren zweisprachig und gaben bei den verschiedenen Volkszählungen je nach politischer Situation einmal deutsch, ein anderes Mal tschechisch an.<sup>73</sup> Unter Berücksichtigung aller Unsicherheiten kann aber davon ausgegangen werden, dass in Prag um 1900 circa 415.000 Tschechen, circa 9.880 tschechischsprachige und circa 8.230 deutschsprachige Juden und etwa 10.000 Deutsche lebten.<sup>74</sup> So lässt sich angesichts der auch durch Max Brod beschriebenen Tatsache, dass hier eine signifikante tschechische Mehrheit, in der eine deutschsprachige Minderheit lebte, die wiederum zu einem erheblichen Teil von Juden konstituiert wurde, anstelle eines friedvollen kosmopolitischen Miteinanders eher ein angespanntes, nach Nationalitäten getrenntes Nebeneinander vermuten, das durch die nationalistische Propaganda auf deutscher und tschechischer Seite zusehends konfliktreicher wurde. Auch Kohn erinnerte sich an Prag einerseits als „kulturell überaus anregende kosmopolitische Stadt“, in der das Leben andererseits bereits zu seiner Zeit zugleich geprägt war

von der melancholischen Milde des sterbenden Habsburger Kaiserreichs und zugleich von dem erbitterten Nationalitätenstreit, der die Geschichte Mitteleuropas nach 1848 fast ein Jahrhundert lang beherrschte.<sup>75</sup>

Es war ja auch gerade dieser Nationalitätenstreit zu seiner Jugendzeit, der ihn seinen eigenen Aussagen zufolge zum ersten Mal auf die einenden und teilenden Kräfte des

<sup>71</sup> Vgl. u.a. Cohen: „Jews in German Society“, S. 37.

<sup>72</sup> Auf diese Schwierigkeiten der genauen Ermittlung der Verteilung der Bevölkerungszahlen in der Habsburgermonarchie und speziell in Böhmen weisen unter anderem hin: Kieval: *Making of Czech Jewry*; Pieter M. Judson: *Guardians of the Nation. Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*, Cambridge 2006; Jeremy King: *Budweisers in Czechs and Germans. A Local History of Bohemian Politics 1848-1948*, Princeton 2002. Ich danke Jacob Labendz für diese Literaturhinweise.

<sup>73</sup> Vgl. u.a. Walter Schmitz; Ludger Udolph (Hg.): „*Tripolis Praga*“ – *Die Prager ‚Moderne‘ um 1900. Katalogbuch*, Dresden 2011, S. 23. Auch Hans Kohns Familie gab bei einer Volkszählung 1910 Tschechisch als ihre Umgangssprache an. Vgl. Shumsky: *Between Prague and Jerusalem*, S. 88.

<sup>74</sup> Zahlen aus Tramer: „Prague – City of Three Peoples“. „Deutsche“ charakterisiert Tramer dabei als nicht-jüdische deutschsprachige Habsburger. In der *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* aus dem Jahr 1908 finden sich bei Berücksichtigung des statistischen Handbuchs der königlichen Hauptstadt Prag für das Jahr 1901 etwas abweichende Zahlen: Die Gesamtbevölkerung Prags wird hier mit 377.554 angegeben. Darunter befanden sich 24.730 Juden.

<sup>75</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 23.

Nationalismus aufmerksam machte: „Diese Erfahrung meiner Jugend hat mich gewissermaßen dazu vorbestimmt, ein besonderes Verständnis für die Bedeutung des Nationalismus zu entwickeln.“<sup>76</sup>

Eine der Ursachen für diese Spannungen zwischen den Nationalitäten in Prag lag in der Entstehung der tschechisch-nationalen Bewegung in den 1860er Jahren begründet. Innerhalb dieser Nationalbewegung bildeten sich in den folgenden Jahrzehnten wiederum zwei rivalisierende Gruppierungen heraus. Zunächst hatten sich 1848 im Rahmen des Slawenkongresses desselben Jahres in Prag die sogenannten Alt-Tschechen zusammengeschlossen. Den Vorsitz dieses Kongresses, auf dem die Einheit der slawischen Völker debattiert wurde, führte Frantisek Palacký, einer der bekanntesten und wichtigsten Vertreter der Alt-Tschechen. Die Alt-Tschechen verbündeten sich bei ihren Bemühungen um eine Vereinigung der slawischen Völker insbesondere mit der konservativen Aristokratie sowie der katholischen Kirche. Da sich die panslawischen Forderungen und Hoffnungen dieser Bewegung jedoch nicht erfüllten, spaltete sich eine radikalere Gruppe, die sogenannten Jung-Tschechen, ab, deren bekanntester Vertreter Tomáš Masaryk 1891 in den österreichischen Reichsrat gewählt wurde. Die Jung-Tschechen waren im Gegensatz zu den Alt-Tschechen zwar antiklerikal, wandten sich dafür aber umso stärker gegen die jüdische Bevölkerung, in der sie Verbündete der Deutschen sahen, welche sie wiederum für die Unterdrückung der Tschechen im eigenen Land verantwortlich machten.<sup>77</sup>

Ende des 19. Jahrhunderts setzte parallel zu dieser Nationalisierung eine massive Zuwanderung von Tschechen sowie vieler tschechischsprachiger Juden aus den ländlichen Regionen Böhmens nach Prag ein. Die Zuwanderer erhofften sich eine Verbesserung ihrer ökonomischen Verhältnisse. Die schiere Zahl der Hinzuziehenden führte dazu, dass sich Prag von einer vormals eher deutsch geprägten in eine tschechische Stadt wandelte.<sup>78</sup> Beide Faktoren – Nationalisierung und Zuwanderung – blieben verständlicherweise nicht ohne Wirkung auf die ursprüngliche, überwiegend deutschsprachige Bevölkerung der böhmischen Hauptstadt. Insbesondere die deutschsprachigen Juden Prags sahen sich nun in einer prekären Lage zwischen der tschechischen und der deutschen nicht-jüdischen Bevölkerung, die eine Entscheidung für eine der beiden provozierte. Dabei blickte die jüdische Gemeinde in Prag auf eine lange Geschichte zurück,

<sup>76</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 26.

<sup>77</sup> Cohen: „Jews in German Society“, S. 34.

<sup>78</sup> Vgl. Kieval: *Making of Czech Jewry*, S. 23ff. und Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 24.

die bereits im Mittelalter begonnen hatte. Ende des 18. Jahrhunderts hatte die Politik Josephs II. zu der Verbreitung der deutschen Kultur unter der jüdischen Bevölkerung Böhmens geführt. In seinem Toleranzedikt aus den Jahren 1781 und 1782 hatte er einige Restriktionen, denen die Juden bis dahin hinsichtlich ihrer Berufsmöglichkeiten und Freizügigkeit unterlegen hatten, aufgehoben. Dieses Edikt war jedoch nicht nur Ausdruck seines aufgeklärten Absolutismus, sondern auch ein Mittel, seine Politik der Germanisierung der Habsburgermonarchie zu forcieren: Er verpflichtete die jüdische Bevölkerung, entweder moderne deutschsprachige Grundschulen für ihre Kinder zu errichten oder sie auf christliche deutschsprachige Schulen zu schicken.<sup>79</sup> Während Josephs II. Toleranzedikt in Galizien und Ungarn dieses Ziel wegen des Widerstands jüdischer Traditionalisten jedoch verfehlte, wurde ihm in Böhmen und Mähren Erfolg zuteil. Die jüdische Bevölkerung hier kooperierte mit den österreichischen Behörden und nahm somit die deutsche Sprache und Kultur auf. Für das Gemeindeschulwesen hatte diese Akkulturation zur Folge, dass Ende der 1850er Jahre die jüdischen Religionsschulen weitgehend aufgehört hatten zu existieren.<sup>80</sup> Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts gehörten die Prager Juden sprachlich und kulturell überwiegend der deutschen Mittelklasse an. Nichtsdestotrotz waren viele von ihnen auch noch des Tschechischen mächtig, da dies als Verkehrssprache im alltäglichen Zusammenleben von Tschechen und Deutschen unerlässlich war.

Im Nationalitätenkonflikt um 1900 stand diese Bevölkerungsgruppe nun zwischen Deutschen und Tschechen: Von den tschechischen Nationalisten wurden sie als Deutsche, von den Deutschen als Juden wahrgenommen. In dieser schwierigen Lage entschieden sich einige Prager Juden – sowohl tschechisch- als auch deutschsprachige – für einen dritten Weg und fanden sich in zionistischen, also jüdisch-nationalen, Vereinen zusammen und betonten zwischen Deutschen und Tschechen bewusst ihre jüdische Identität.

Die Historiographie hat diese Hinwendung der Prager Juden zum Zionismus als eine der Reaktionen auf den deutsch-tschechischen Nationalitätenstreit bereits versucht zu analysieren. Diese Analysen lassen sich mit Dimitry Shumsky nach zwei dichotomen „ethnozentrischen“ Ansätzen unterscheiden, die sich aus der jeweils dominanten Kultur der

---

<sup>79</sup> Vgl. u.a. Marsha Rozenblit: *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria during World War I*, Oxford 2001, S. 25. Für einen Überblick über die Geschichte der Juden in Prag siehe Bernhard Vogt: „Prag. ‚Wachend gehen wir durch einen Traum‘“, in: Willi Jasper und Julius H. Schoeps (Hg.): *Deutsch-jüdische Passagen. Europäische Stadtlandschaften von Berlin bis Prag*, Hamburg 1996, S. 265-288.

<sup>80</sup> Cohen: „Jews in German Society“, S. 38.

Prager Juden ableiten lassen: Demnach stehen sich eine „germano-zentrische“ und eine „tschecho-zentrische“ Forschungsrichtung gegenüber. Zu ersterer, die den Beitrag der deutschen Juden zum Prager Zionismus hervorhebt, zählen unter anderem die Beiträge von Gary Cohen, Shalom Ratzabi, Scott Spector und Hagit Lavsky, während die Studie von Hillel Kieval den Einfluss des tschechischen Nationalismus auf die Prager Zionisten betont und dementsprechend zur tschecho-zentrischen Forschung zählt.<sup>81</sup> Shumsky, der in seiner Dissertation nach der Entstehung der binationalen Idee als politisches Ordnungsprinzip für Palästina fragt und ihre Wurzeln in Prag verortet, kritisiert beide Ansätze, da eine Unterscheidung zwischen deutschen Juden und tschechischen Juden derart scharf nicht möglich sei. Shumsky selbst entwickelt anhand seiner Untersuchungen der sozio-kulturellen Lebenswelten von Hugo Bergmann, Robert Weltsch und Hans Kohn vor ihrer Zeit im zionistischen Verein *Bar Kochba* alternativ den Begriff der „tschecho-deutschen Juden“ Prags, da diese gleichermaßen in beiden Kultursphären beheimatet gewesen seien.<sup>82</sup>

Tatsächlich offenbart eine genauere Darstellung der häuslichen Sphäre der Familie Kohn ähnliche Widersprüche, wie sie schon hinsichtlich der retrospektiven Schilderungen der Prager Nationalitätentrennung zwischen Deutschen und Tschechen in den verschiedenen autobiographischen Erinnerungen sichtbar wurden. So kann für Hans Kohns familiäres Alltagsleben durchaus eine Zweisprachigkeit nachgewiesen werden. Seine Eltern waren mit der Zuwanderungswelle 1882/83<sup>83</sup> vom böhmischen Land nach Prag gekommen und sprachen dementsprechend sowohl Tschechisch als auch Deutsch.<sup>84</sup> Zwar erhielten die Kinder ihre Schulausbildung gänzlich in deutscher Sprache, doch spielte sich das Leben zu Hause zu einem gewissen Teil auf Tschechisch ab: So gab es mehr als vierzig Jahre lang das tschechische, wenn auch analphabetische Dienstmädchen Marie Vrbová – von der Familie liebevoll nur Mařenka genannt.<sup>85</sup> Darüber hinaus weist Shumsky nach, dass sich die Wohnung der Familie Kohn nicht in einer vorrangig

---

<sup>81</sup> Ratzabi: *Between Zionism and Judaism*; Scott Spector: *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, Berkeley 2000; Hagit Lavsky: „German Zionists and the Emergence of Brith Shalom“, in: Jehuda Reinharz und Anita Shapira (Hg.): *Essential Papers on Zionism*, New York 1996, S. 648-670; Cohen: „Germans in Prague“.

<sup>82</sup> Shumsky: *Between Prague and Jerusalem*. Als Zusammenfassung siehe auch Dimitry Shumsky: „On Ethno-Centrism and its Limits – Czecho-German Jewry in Fin-de-Siècle Prague and the Origins of Zionist Bi-Nationalism“, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, Bd. 5, Göttingen 2006, S. 173-188.

<sup>83</sup> Shumsky: *Between Prague and Jerusalem*, Fussnote 41, S. 89.

<sup>84</sup> Kohns Mutter stammte aus der Kleinstadt Kralupy, etwas nördlich von Prag, und sein Vater aus Nová Cerekve, einem kleinen Dorf südlich von Prag. Zu seinen Großeltern, die Zeit ihres Lebens auf dem Lande lebten, hatte Kohn kaum Kontakt.

<sup>85</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 56.

deutschsprachigen oder überwiegend jüdischen Umwelt befand. Die unmittelbare Nachbarschaft war vielmehr national, konfessionell und sprachlich sehr gemischt: Dort lebten drei christliche Familien mit Tschechisch als Umgangssprache, zwei christliche und eine jüdische Familie mit deutscher Umgangssprache sowie ein Franzose aus Genf, der mit einer tschechischen Christin verheiratet war.<sup>86</sup> Weiterhin fand Shumsky heraus, dass Kohn auf dem deutschsprachigen Altstädter Gymnasium acht Jahre lang Tschechisch als Wahlfach belegt hatte.<sup>87</sup> Hans Kohn und seine Familie hatten also durchaus Kontakt zu ihrer tschechischsprachigen Umgebung und dementsprechend einen bilingualen Alltag. Kohn erinnerte sich an dieses Zusammenspiel von Trennung und Miteinander von Deutsch- und Tschechentum folgendermaßen:

Im meilenweiten Umkreis von Prag war die Landbevölkerung rein tschechisch, auch die Bauern, Arbeiter und Handwerker, die man in Prag antraf, waren Tschechen. Dennoch hatte die deutschsprachige Minderheit, in der ich aufwuchs, ihr voll entwickeltes kulturelles und gesellschaftliches Eigenleben. Wir fühlten uns nicht isoliert, sondern waren völlig zu Hause in Prag und in der tschechischen Landschaft rings um die Stadt. All dies war auch unser Land; wir atmeten seine Luft und liebten seine Konturen.<sup>88</sup>

Kohn fühlte sich also durchaus in beiden Welten zuhause, und doch fällt auf, dass er betont, sich vor allem in der „Landschaft“ und im „Land“ wohl zu fühlen und die tschechische Bevölkerung in dieser Hinsicht gänzlich unerwähnt lässt. Dass Shumsky hieraus eine „tschecho-deutsche Identität“ Hans Kohns ableitet, erscheint als undifferenzierte Ausweitung bestehender Alltagskontakte auf das Selbstverständnis insgesamt, die von der Selbstbeschreibung nicht gedeckt ist. Shumsky schlussfolgert weiter, dass das Vorherrschen der deutschen Sprache und Kultur in der geistigen Welt der späteren *Bar Kochba*-Mitglieder durch die tägliche Berührung mit ihrer multinationalen Umgebung ausgeglichen wurde, die sie *bewusst* als Gegengewicht zu jener Dominanz des Deutschen gesucht und wodurch sie sich von anderen deutschsprachigen Juden unterscheiden hätten.<sup>89</sup> Dem stehen jedoch die Selbstaussagen der Mitglieder des *Bar Kochba* als auch des größeren Prager Kreises gegenüber, die erkennbar ihre Prägung durch die deutsche Kultur und Sprache hervorheben. So versuchte Max Brod in seinem Buch *Im Kampf um das Judentum* von 1920, die spezielle und nicht eindeutig erfassbare Position der deutschsprachigen Juden in Prag in Worte zu kleiden und fand folgende prägnante Formel:

---

<sup>86</sup> Shumsky: *Between Prague and Jerusalem*, S. 88-90.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 25.

<sup>89</sup> Shumsky: *Between Prague and Jerusalem*, S. 96, eigene Hervorhebung.

Ich fühle mich nicht als Angehöriger des deutschen Volkes, doch bin ich ein Freund des Deutschtums und außerdem durch Sprache und Erziehung, durch vieles von dem, was die Soziologie mit Schallmayer ‚Traditionswerte‘ im Gegensatz zu ‚Generationswerten‘ (Erbwerten) nennt, dem Deutschtum *kulturverwandt*. Ich bin *ein Freund* des Tschechentums und im Wesentlichen [...] dem Tschechentum *kulturfremd*. Eine einfachere Formel eines jüdischen Diasporadaseins in einer national geteilten Stadt ist mir unmöglich.<sup>90</sup>

Auch wenn Kohn und die anderen Mitglieder des größeren Prager Kreises also Anteil am tschechischen Alltagsleben hatten, brachten sie doch auch eine gewisse Fremdheit dem Tschechentum gegenüber zum Ausdruck.

Dieses Fremdheitsgefühl führte in der Forschung zu einer weiteren Interpretation der Lage der deutschsprachigen Juden Prags. Scott Spector beispielsweise legt seiner Darstellung ein Zitat des Philosophen Emil Utitz (1883-1956) zugrunde, welcher ebenfalls aus einer Prager deutschsprachigen jüdischen Familie stammte. Utitz beschrieb die Situation vor dem Ersten Weltkrieg derart, dass die deutschsprachigen Juden Prags auf einem Eisberg lebten, dessen Größe sich langsam, doch stetig durch den Einfluss des ihn umgebenden Wassers verringerte.<sup>91</sup> Spector greift dieses Bild auf und beurteilt das deutsch-jüdische Prag als „a circle of territory threatened by the Bohemian nationality conflict and the accompanying expansion of hostile ideologies.“<sup>92</sup> Tatsächlich erinnerte sich auch Hans Kohn an eine eher feindselige Stimmung zwischen Tschechen und Juden:

Gewiß waren die Tschechen den Juden im allgemeinen nicht freundlich gesinnt, und viele deutsche Studenten, die aus dem Sudetenland kamen, um an der Prager Universität zu studieren, bekannten sich zu rassischen und pangermanischen Idealen. Aber wir fühlten uns im Österreich Franz Josephs sicher, und unser eigener, vorwiegend deutsch-jüdischer Kreis in Prag bot uns ein geborgenes Dasein.<sup>93</sup>

Kohns Aussage illustriert jedoch nicht nur die Spannungen zwischen Tschechen und Juden, sondern auch seine Loyalität gegenüber der im Untergehen begriffenen Habsburgermonarchie als Vielvölkerbund, der als Garant für ein friedliches Zusammenleben der Völker erschien. Insbesondere der jüdischen Bevölkerung galt diese supranationale Ordnung, die noch dazu keine kolonialistischen Expansionsbestrebungen verfolgte, als ein Idealtyp für die Organisation des Zusammenlebens verschiedener Nationalitäten

<sup>90</sup> Max Brod: *Im Kampf um das Judentum*, Wien 1920, S. 15.

<sup>91</sup> Spector: *Prague Territories*, S. 3.

<sup>92</sup> Ebd., S. 4.

<sup>93</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 96. Dieses Zitat ist ebenfalls interessant in der Betonung des Sicherheitsgefühls „im Österreich Franz Josephs.“ Vgl. auch Stefan Zweig: *Die Welt von Gestern*, Frankfurt 2005. Zweig beschrieb darin die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg in Österreich als „das goldene Zeitalter der Sicherheit“. S. 15.



innerhalb eines politischen Systems.<sup>94</sup> Kohn idealisierte das Modell der Habsburgermonarchie zeit seines Lebens als eine Alternative zur Einzelstaatlichkeit verschiedener Nationalitäten, die häufig zur Nichtachtung der Rechte der in diesen Staaten lebenden Minderheiten führe.

Ungeachtet seiner Verbundenheit zur supranationalen österreichischen Monarchie wurde Kohn ab 1908 Zionist. Er trat dem zionistischen Studentenverein *Bar Kochba* bei, dessen Programm nicht dem politischen Zionismus Theodor Herzls<sup>95</sup> entsprach, sondern sich an dem kulturellen Zionismus Achad Ha'ams<sup>96</sup> und Martin Bubers orientierte. Diese Hinwendung zum Kulturzionismus in Prag, aus dessen Kreis später viele Mitglieder eine binationale Lösung für das Zusammenleben von Arabern und Juden in Palästina favorisierten, versuchen die oben vorgestellten Forschungsarbeiten zu erklären. So verortet Shumsky die Genese bestimmter Denkmuster und Ideen innerhalb dieser Generation deutschsprachiger jüdischer Intellektueller sowie ihre Hinwendung zum Kulturzionismus und Binationalismus in dem von ihm beschriebenen deutsch-tschechischen Milieu. Shumsky argumentiert dahingehend, dass es eben jene multi-kulturelle Umgebung gewesen sei, die "in an open national identity" mündete, "whose content was not threatened but enriched by a plurality of cultural affinities and informed by a cosmopolitan belief in the ultimate unity of mankind."<sup>97</sup> Im Gegensatz dazu sieht Spector ähnlich wie Kieval in dem beschriebenen Nationalitätenstreit in Böhmen den Auslöser für den Rückzug der jungen deutschsprachig-jüdischen Generation in den Zionismus und folglich in eine eigene jüdische Identität. Wie Kohns Selbstaussagen bisher gezeigt haben, erscheinen beide Positionen als zu einseitige Interpretationen. Seine Hinwendung zum Zionismus war kein Rückzug auf eine rettende Scholle im Prager Meer der Nationalitäten und somit auch keine Abwehrreaktion auf den Antisemitismus im Herzl'schen Sinne. Vielmehr scheint seine Entscheidung der im Eingangszitat angedeuteten Sehnsucht und Sinnsuche geschuldet, die die Jugend um 1900 ergriffen hatte. Shumsky hingegen schreibt,

---

<sup>94</sup> Vgl. auch Hans Tramer: „Die Juden ‚glaubten‘ an die Habsburger, das kaiserliche Haus überhaupt. Nur von dorthin kam Sicherheit, Sicherheit auch gegen die ‚erwachenden Völker‘, in deren Augen sie wiederum die zu bekämpfenden Botschafter und schimpflichen Schergen des ‚Völkerkerkers‘ der österreichischen Monarchie waren.“, in: „Die Dreivölkerstadt Prag“, S. 153.

<sup>95</sup> Theodor Herzl (1860-1904): Journalist und Begründer des politischen Zionismus.

<sup>96</sup> Achad Ha'am, eigentlich Ascher Ginsberg (1856-1927): Journalist und Begründer des Kulturzionismus.

<sup>97</sup> Shumsky: "On Ethno-Centrism and its Limits", S. 178.

that their striving to reassert the Jewish self was far from being merely a quest for a Jewish identity. Nor had it to do with promoting a kind of neutrality in the sense of turning their backs on both German and Czech culture.<sup>98</sup>

Er argumentiert weiter, dass die Mitglieder des *Bar Kochba* hofften, im Zionismus “a sort of framework for reaffirming the socio-cultural mosaic of their lives” zu finden.<sup>99</sup>

Der Autor kommt jedoch nicht umhin, zu erwähnen, dass dies nicht bedeute, “that the Prague Zionists sought to dissociate themselves from the ethno-national rhetoric of Jewish particularism. Indeed they promoted a particularistic collective mythology [...]”.<sup>100</sup>

Es ist diese letzte Feststellung, die im Folgenden als Gegenthese zu Shumskys Annahme der “national openmindedness” der Mitglieder des *Bar Kochba*-Kreises herausgearbeitet werden soll. Denn bei der genaueren Analyse von Kohns Denken während seiner Mitgliedschaft im *Bar Kochba* zeigt sich deutlich, wie er den jüdisch-biblischen Gedanken der Auserwählung auf den jüdischen Nationalismus übertrug. So stand nicht die Rettung der Menschheit im Vordergrund, sondern vielmehr der Anspruch, einen moralisch vorbildlichen Zionismus zu entwerfen, der wiederum zum Vorbild für alle übrigen Nationen werden würde.

Einige Prager Zionisten beschrieben ihre Rolle in der Retrospektive dahingehend, dass sie zwischen Deutschen und Tschechen eine „Brückenfunktion“ eingenommen hätten – eine Interpretation wie sie ja auch Shumsky intendiert. Am deutlichsten findet sich diese (Selbst-)Zuschreibung bei Hugo Bergmann, der über seine Zeit in Prag und die Rolle des Prager Kreises schrieb:

Diese Synthese empfinde ich mehr und mehr als die spezifische Aufgabe der Juden unter der Menschheit. Wir sind aufgewachsen in der Stadt Prag, in welcher drei Völker, die Tschechen, die Deutschen und die Juden zusammen lebten und sie lebten trotz aller Gegensätze *zusammen*. Es war der große Dienst der böhmischen Juden an den beiden anderen Völkern, daß sie eine *Brücke* bildeten. [...] Wir haben Prag als Brückenstadt in unser Herz aufgenommen und haben die Funktion der Vereinigung der Gegensätze auszuüben versucht. Und es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß böhmische Juden die Träger des Brith-Schalom-Gedankens waren.<sup>101</sup>

In der Einleitung zu einer 1978 veröffentlichten Neuauflage der ursprünglich 1917 erschienenen Sammelschrift *Das jüdische Prag* betont auch Robert Weltsch diese verbindende Funktion jüdisch-deutscher Schriftsteller in Prag, denn diese hätten

---

<sup>98</sup> Ebd., S. 183.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Ebd., S. 185.

<sup>101</sup> Hugo Bergmann an Dr. Kurt Wehle, Brief vom 22. Januar 1974, ders.: *Tagebücher und Briefe*, Bd. 2, S. 698.

viel beigetragen zu den Versuchen, eine Brücke zwischen dem deutschen und tschechischen Kulturkreis zu schlagen und dadurch ein besseres Verhältnis zwischen den beiden einander fast fremd gegenüberstehenden Völkern zu schaffen.<sup>102</sup>

Dass es sich bei dieser Interpretation des Prager Zionismus als einer „Brücke“ um eine eher nachträgliche Selbstzuschreibung handelt, verdeutlicht die folgende Darstellung der Geschichte und Programmatik des Prager Zionismus und des *Bar Kochba*. Mit dieser genaueren Analyse kann gezeigt werden, dass der Prager Zionismus insbesondere durch die Reden Martin Bubers stark vom Wortschatz des deutsch-nationalistischen Diskurses geprägt wurde und die Mitglieder eines gewissen Exklusivitätsanspruches nicht entbehrten, indem sie in ihrem kulturellen Zionismus den einzig wahren Weg zu einem moralischen Nationalismus sahen. Dieses Exklusivitätsdenken findet sich so dann auch noch bei den späteren Mitgliedern des *Brith Schalom* und in ihrem Projekt eines binationalen Palästinas.

### 2.3 Zionistische Jahre in Prag

„Im Sommer 1908, als ich siebzehn Jahre alt war, wurde ich Zionist.“<sup>103</sup> Diese Entscheidung traf Kohn seiner Autobiographie zufolge spontan, „ohne irgendwelche bewußte Kausalkette“.<sup>104</sup> Dass Kohn sich auch schon vor seinem Vereinsbeitritt mit jüdischem Nationalismus oder anderen Themen der jüdischen Religions- und Kulturgeschichte auseinandergesetzt hatte, erscheint auf den ersten Blick in der Tat eher unwahrscheinlich, vor allem, wenn man seinen späteren Aussagen über die Bedeutung des Judentums in seinem Elternhaus folgt. In einem späteren Artikel in der *Selbstwehr* erinnerte sich Kohn an seine Jugendzeit und betonte erneut die Ferne zum Judentum und die Nähe zur deutschen Kultur:

---

<sup>102</sup> Robert Weltsch: „Zur Einführung“, in: *Das jüdische Prag*, Kronberg/Ts. 1978, S. VII. Die Sammel-schrift, die von der Redaktion der *Selbstwehr* 1917 herausgegeben wurde, erzielte eine Auflage von 4.000 Stück und führte zu einigen Diskussionen insbesondere innerhalb deutsch-nationaler Kreise in Prag. Diesen Debatten folgte wenige Monate nachdem *Das jüdische Prag* erschienen war, Josef Körners Aufsatz „Dichter und Dichtung aus dem deutschen Prag“. Körner verwies dabei auf die gleichen Autoren, die zuvor in der Sammel-schrift der *Selbstwehr*-Redaktion als Stimmen des „jüdischen Prag“ zu Wort gekommen waren, nunmehr als Vertreter des „deutschen Prag“: Alfred Klaar, Fritz Mauthner, Auguste Hauschner, Friedrich Adler, Hugo Salus, Oskar Wiener, Oskar Baum, Hugo Bergmann, Franz Kafka, Max Brod, Otto Pick, Rudolf Fuchs und Franz Werfel. Vgl. auch Achim Jäger: „Nichts Jüdisches wird uns fremd sein.“ Zur Geschichte der Prager ‚Selbstwehr‘ (1907-1938)“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15, Heft 1 (2005), S. 151-207, hier S. 193.

<sup>103</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 71.

<sup>104</sup> Ebd.

Das Judentum war uns fremd, kaum eine ferne Legende [...] wir waren vollkommen assimiliert an die deutsche Kultur jener Tage oder an den Ausschnitt, der unserem jüdischen Temperament nahe lag: an den Logos- und an den Diedrichs-Verlag, an die Wiener süddeutsch-jüdische Mischkultur, an Dehmel und Rilke und Hofmannsthal, an die jüngste Lyrik, die damals in einer Reihe von Zeitschriften ihr schnell verblühendes Dasein führte. Die Assimilation war für uns alle eine Wirklichkeit [...].<sup>105</sup>

Auch in seiner Autobiographie unterstrich er diese Absenz des Judentums innerhalb seiner Familie: „Mein Vater ging nur an den hohen Feiertagen in die Synagoge, meine Mutter fast nie. Keines der Zeremonialgesetze wurde bei uns zu Hause beachtet.“<sup>106</sup> Während einer Vortragsreise in den Vereinigten Staaten von Amerika erzählte er auch davon, dass ihm das Judentum bis zu seinem 18. Lebensjahr nichts bedeutet hatte; er berichtete von Weihnachtsfesten, die in seiner Familie gefeiert wurden – jedes Jahr mit Weihnachtsbaum und Weihnachtsliedern.<sup>107</sup>

In einem Gespräch mit Mordecai Kaplan<sup>108</sup> Ende Dezember 1931 nannte Kohn allerdings doch zwei Faktoren, die seine Entscheidung für den Zionismus beeinflusst hatten: Einerseits erwähnte er eine Rede Martin Bubers.<sup>109</sup> Andererseits sei er bei der Lektüre klassischer Autoren, die Hinweise auf die Juden enthielten, sozusagen *ex negativo* auf das Judentum aufmerksam geworden. Kohn bemerkte, dass diese Autoren, die er leider nicht näher identifizierte, im selben Stil wie beispielsweise Houston Stewart Chamberlain<sup>110</sup> über die Juden schrieben, indem sie gleichzeitig ehrfürchtig und abgestoßen über sie berichteten. Das erschien Kohn bemerkenswert und weckte sein Interesse.<sup>111</sup>

Dass er gar keine beziehungsweise nur eine negative Vorstellung vom Judentum hatte, steht auf den zweiten Blick jedoch in Frage, bedenkt man, dass sein Vater immerhin noch an den hohen Feiertagen in die Synagoge ging und darüber hinaus Mitglied im

<sup>105</sup> Hans Kohn: „Zwanzig Jahre“, in: *Selbstwehr* 20, 29. März 1926, S. 13-14.

<sup>106</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 60.

<sup>107</sup> Kohn erzählte davon nach einem Vortrag 1931, um den Grad der Assimilation seiner Familie zu verdeutlichen. Vgl. Mordecai Kaplan: *Communings of the Spirit: The Journals of Mordecai M. Kaplan*, hrsg. von Mel Scult, Bd. 1, 1913-1934, Detroit 2001, S. 466.

<sup>108</sup> Mordecai Kaplan (1881-1983): Rabbiner und Begründer des Rekonstruktionismus in den Vereinigten Staaten von Amerika. Als Kaplans Hauptwerk gilt *Judaism as a Civilization* (1935), in dem er die Grundzüge des Rekonstruktionismus darlegte. Zu Kaplan siehe Mel Scult: *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai M. Kaplan*, Detroit 1993.

<sup>109</sup> Um welche Rede Bubers es sich dabei handelte, ist nicht dokumentiert. Buber stand bereits seit 1903 mit dem *Bar Kochba* in Verbindung und hielt Vorträge in Prag, so dass Kohn auch vor den „Drei Reden“ Buber gehört haben konnte.

<sup>110</sup> Houston Stewart Chamberlain (1855-1927): Schriftsteller. Sein einflussreichstes Werk war das Buch über die *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (München 1899), in dem er antisemitische und rassistische Theorien entwickelte.

<sup>111</sup> „He ascribed his coming back to Judaism to two factors, one his coming across the allusions to Jews contained in the writings of the ancient classic authors, the other an address by Buber. The classic authors seemed to him to speak of the Jews in the same vein as Houston Chamberlain. They were awed and repelled by them. That fact struck him as remarkable and awakened in him an interest in the Jews.“ Kaplan: *Communings of the Spirit*, S. 466.

*Centralverein zur Pflege jüdischer Angelegenheiten* war, dessen Geschäftsleitung zu jener Zeit in den Händen von Robert Weltschs Vater Dr. Theodor Weltsch lag. Dieser *Centralverein* war Ende des Jahres 1885 gegründet worden mit dem vorrangigen Ziel, die staatsbürgerlichen Rechte der Juden in Böhmen zu wahren. Über die Jahre zählten aber auch die „Hebung der kulturellen und geistigen Güter, [die] Förderung der humanitären und sozialen Einrichtungen der böhmischen Judenschaft zu einem Sammelpunkte derselben“ zu den selbst gewählten Aufgaben des Vereins.<sup>112</sup> Die Familie Kohns war somit zwar stark am deutschen Kulturleben orientiert, bewegte sich aber nichtsdestotrotz in jüdischen Verbänden und in der Synagoge.

Bei der aufmerksamen Lektüre von Kohns Autobiographie und den Vereinsveröffentlichungen zeigt sich hinter der Hinwendung der späteren Mitglieder des *Bar Kochba* zum Zionismus aber auch noch ein allgemeines Phänomen, nämlich die Sinnsuche der Jugend um die Jahrhundertwende.<sup>113</sup> Der Zionismus Kohns und seiner Freunde wurde

unter dem Einfluß des deutschen Denkens jener Zeit eine Suche nach den ‚Wurzeln‘, eine Einkehr und Umkehr zum vermeintlichen Mittelpunkt unseres ‚wahren‘ Wesens, das wir in der Vergangenheit, in der über zweitausend Jahre zurückliegenden Zeit der Bibel verborgen glaubten.<sup>114</sup>

Diese Suche nach den „Wurzeln“ bedeutete für Kohn jedoch nicht die Rückkehr zur jüdischen Religion und zu ihren Gesetzen, sondern vielmehr die Beschäftigung mit jüdischer Geschichte und Philosophie, das Lernen des Hebräischen sowie die Lektüre des Tenach. Dementsprechend erfolgte keine wirkliche religiöse Bekehrung, sondern eine Hinwendung zur jüdisch-nationalen Kultur: Der Verein trat an die Stelle der Synagoge. Dieser Kulturzionismus wurde nach anfänglichen Auseinandersetzungen in der Gründungszeit des Vereins zum Programm des *Bar Kochba* und sollte Hans Kohns Denken in den folgenden zwei Dekaden und noch darüber hinaus prägen.

---

<sup>112</sup> Dementsprechend bot der Verein seine Unterstützung für jüdische Handwerker, arme jüdische Studierende sowie die Krankenpflege an. Theodor Weltsch: „Dreissig Jahre ‚Centralverein‘“, in: *Das Jüdische Prag*, Kronberg/Ts. 1978, S. 52.

<sup>113</sup> Zum Begriff der Jugend um 1900 siehe Yotam Hotam: „Einleitung – Jugend und Moderne“, in ders. (Hg.): *Deutsch-Jüdische Jugendliche im ‚Zeitalter der Jugend‘*, Göttingen 2009, S. 11-17.

<sup>114</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 96.

### 2.3.1 Vereinsgeschichte des *Bar Kochba*

Aufgrund der bereits entfachten Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Nationalitäten konnte sich der Zionismus, der als organisierte Bewegung zu dieser Zeit noch im Entstehen begriffen war, im ausgehenden 19. Jahrhundert in Böhmen nur schwer durchsetzen: Die jüdische Bevölkerung hatte sich größtenteils bereits deutsch-respektive tschechisch-national orientiert.<sup>115</sup> So gab es Ende des 19. Jahrhunderts verschiedene, allerdings nur kurzlebige jüdisch-nationale Verbindungen mit nur wenigen Mitgliedern. Daraus ging dann jedoch der *Verein jüdischer Hochschüler* in Prag hervor. In den Jahren 1892 und 1893, also bereits einige Zeit vor dem ersten Zionistenkongress 1897 in Basel, auf dem Theodor Herzl sein politisches Programm vorstellte, hatte sich an der deutschsprachigen Karls Universität der Verein *Maccabaea* gegründet, ein nicht-religiöser, nichtassimilatorischer, nicht an die Nationalitäten seiner Mitglieder gebundener, aber national-jüdischer Studentenverein.<sup>116</sup> Julius Löwy<sup>117</sup> beschrieb die damalige Situation in Böhmen, in der diese Verbindung entstanden war, folgendermaßen:

Wer bedenkt, dass kurze Zeit vorher [vor der Gründung des *Maccabaea*, R.L.] der Kampf zwischen Alt- und Jungtschechen begonnen hatte, dass kaum ein Jahr vorher die Deutschliberalen sich ihre folgenschwerste politische Niederlage in den Wahlgebieten Deutschböhmens geholt hatten und dass durch diese beiden Umstände die Judenheit in Böhmen des lieben Brotes wegen gezwungen war, sich für die eine oder die andere Partei zu erklären, der wird sich das Wagnis ermessen können, das die Konstituierung eines jüdischen, den jüdischen Interessen allein dienenden Studentenvereins bedeutete, der wird aber auch begreifen können, dass es nichts weniger als Sympathien war, mit denen der junge Verein von der Prager Judenheit empfangen ward. Dazu gesellte sich noch, dass der Verein, wollte er seinen Prinzipien nicht untreu werden, Hörer der deutschen wie der tschechischen Hochschulen aufnahm, demgemäss also von den massgebenden Parteien scheel angesehen wurde.<sup>118</sup>

Die Mitglieder des *Maccabaea* versuchten also zunächst die bereits beschriebene Brückenfunktion im Nationalitätenkonflikt zwischen Tschechen und Deutschen einzunehmen. Diese Funktion verlor jedoch im Verlauf der weiteren Vereinsgeschichte zunehmend an Bedeutung.

Trotz der ebenfalls von Löwy beschriebenen schwierigen Ausgangsvoraussetzungen sollte sich der Zionismus in Folge der Gründung des *Maccabaea* in Böhmen etablieren

<sup>115</sup> Adolf Gaisbauer: *Davidstern und Doppeladler: Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882-1918*, Wien 1988, S. 158.

<sup>116</sup> Vgl. Kieval: *Making of Czech Jewry*, S. 93-95. Der Name geht zurück auf Mattitjahu ben Jehuda Makkabi, jüdischer Priester und Kämpfer gegen die hellenistische Herrschaft im 2. Jahrhundert v.u.Z.

<sup>117</sup> Julius Löwy (1881-1953): zionistischer Aktivist und Journalist. Siehe auch Kateřina Čapková: "Specific Features of Zionism in the Czech Lands in the Interwar Period", in: *Judaica Bohemiae* 38, (2002), S. 106-159.

<sup>118</sup> Julius Löwy: „Das Jubiläum des ‚Bar-Kochba‘“, in: *Die Welt*, Jg. 7, Nr. 14 (1903), S. 5.

und insbesondere Prag zu einem Zentrum der Bewegung werden – mit dem späteren *Bar Kochba* als dem „Sammelpunkt der zionistischen Intellektuellen Prags.“<sup>119</sup> Der *Maccabaea* verlor jedoch bereits in den ersten Jahren seines Bestehens wieder an Bedeutung. Erst 1899, als in Folge des Hilsner-Prozesses<sup>120</sup> Böhmen von einer Welle des Antisemitismus erfasst wurde, wurde der Verein reaktiviert – diesmal unter dem Namen *Bar Kochba*. Der Ursprung dieses Namens wird einerseits in dem Titel eines zeitgenössischen Dramas des tschechischen Dichters Jaroslav Vrchlický gesehen,<sup>121</sup> andererseits natürlich in der Identifizierung mit dem jüdischen Heerführer Bar Kochba.<sup>122</sup> Kohn selbst stellte nur den Bezug zu Letzterem her, betonte jedoch, dass zu seiner Zeit „die Verbindung gegen den militärischen Geist und die messianischen Erwartungen eingestellt [war], die ihr Name andeutet.“<sup>123</sup> Die Ideologie, die dann als „Prager Zionismus“ bekannt werden sollte, kristallisierte sich aber erst mit der Übernahme der Vereinsleitung durch Hugo Bergmann im Jahr 1901 heraus. Unter seiner Obmannschaft bis 1905 machten die Mitglieder vor allem eine „kulturelle Regeneration“<sup>124</sup> ihres Judentums zu ihrem Programm. Jedoch war einigen Mitgliedern eine rein kulturelle Revolution nicht genug; vielmehr sollten auch politische Aktionen im Programm des Vereins vorgesehen sein. Diese inneren Konflikte führten schließlich zur Abspaltung der jüdisch-nationalen technisch-akademischen *Barissia*, die dann in ihrem Programm dem politischen Zionismus Theodor Herzls folgte und sich an den schlagenden Verbindungen der deutschen Studenten orientierte.<sup>125</sup> Zwei Mitglieder der *Barissia*, Verlegersohn Richard Brandeis (1865-1944) und der Journalist Franz Steiner (1857-1942), gründeten 1907 die Zeitschrift *Selbstwehr*, die wöchentlich erschien und sich als dezidiert zionistisches Blatt vor allem mit den Belangen des böhmischen Judentums auseinandersetzte.<sup>126</sup> Anfäng-

<sup>119</sup> Gaisbauer: *Davidstern und Doppeladler*, S. 159.

<sup>120</sup> Im März 1899 wurde die Leiche eines katholischen Mädchens in einem böhmischen Dorf nahe der mährischen Grenze gefunden. Der jüdische Schuster Leopold Hilsner wurde des Ritualmordes angeklagt und verurteilt.

<sup>121</sup> Vgl. Alon Rachamimov: *Between Czechs and Germans: Jewish Students in Prague 1876-1914*, The 1994 Kulka Prize Lecture, 1994, S. 7.

<sup>122</sup> Bar Kochba führte 132-135 u.Z. den nach ihm benannten Aufstand gegen die römische Herrschaft unter Kaiser Hadrian im Heiligen Land.

<sup>123</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 71.

<sup>124</sup> Ernst Pawel: „Der Prager Zionismus zu Kafkas Zeit“, in: Kurt Krolop und Dieter Zimmermann (Hg.): *Kafka und Prag*, Berlin 1994, S. 22-43, hier S. 38; Jäger: „Nichts Jüdisches wird uns fremd sein.“, S. 153.

<sup>125</sup> Vgl. Martin Wein: „Zionism in the Bohemian Lands Before 1918“, in: *Judaica Bohemiae* 43, (2007), S. 121-138. Beide Vereine hatten mit circa 50 Personen nahezu die gleiche Anzahl von Mitgliedern. Siehe Stuart Borman: *The Prague Student Zionist Movement: 1896-1914*, Diss., University of Chicago, Chicago 1972, S. 58-63.

<sup>126</sup> Hartmut Binder: „Franz Kafka and the Weekly Paper ‘Selbstwehr’“, in: *LBIYB* 12, (1967), S. 135-148. Im Leitartikel zur ersten Ausgabe schrieb Franz Steiner zur Programmatik der Zeitschrift: „Selbstwehr!

lich hauptsächlich von Mitgliedern der *Barissia* herausgegeben, genoss diese *unabhängige jüdische Wochenschrift* zunächst jedoch kein hohes Ansehen und hatte eine dementsprechend kleine Leserschaft. Es ging das ironische Wortspiel um: „SELBST WER sie abonniert hat, liest sie nicht.“<sup>127</sup> Die Redaktion der *Selbstwehr* übernahmen ab 1910 Mitglieder des *Bar Kochba* – ein Wechsel, durch den die Zeitschrift in den folgenden Jahren an Ansehen und Einfluss gewinnen sollte.<sup>128</sup> Auch Hans Kohn nutzte dieses Organ zur Veröffentlichung einiger Artikel.<sup>129</sup>

Nach dem Zuzug vieler tschechischsprachiger Juden Ende des 19. Jahrhunderts und der damit einhergehenden Veränderung der kulturell-sprachlichen Orientierung der Prager Juden vom Deutschen hin zum Tschechischen entstand auch ein tschechischsprachiger Zweig des *Bar Kochba*, der *Spolek židovských akademiku Theodor Herzl* [Theodor Herzl Verein Jüdischer Akademiker]. Dass sich dieser Verein zusätzlich zum *Bar Kochba* bildete, zeigt unter anderem, dass die tschechische Sprache und Kultur für das Verständnis tschechischsprachiger Zionisten im *Bar Kochba* nicht ausreichend präsent waren. Einmal mehr steht damit die Brückenfunktion des Vereins und seiner Mitglieder zwischen Deutschen und Tschechen in Frage. Hinsichtlich der Sprachenfrage stand vor allem für Hugo Bergmann in den Jahren seiner Leitungstätigkeit nicht das Deutsche oder das Tschechische im Vordergrund, sondern vielmehr die hebräische Sprache. Tatsächlich trugen die Mitglieder des *Bar Kochba* durch das Angebot von Hebräischkursen in und um Prag erheblich zu der Wiederbelebung dieser Sprache unter jüdischen Jugendlichen und Studenten bei.

Im Verein übernahm Kohn im Laufe der Jahre verschiedene Aufgaben, unter anderem dessen Leitung sowie die Redaktion der *Selbstwehr* im Jahr 1913. Er hielt viele Vorträge, die sich insbesondere mit Themen aus Bubers Reden<sup>130</sup> beschäftigten, zum Beispiel mit dem „offiziellen und unterirdischen Judentum“, oder aber auch mit dem für den Verein zentralen Begriff der „Erneuerung des Judentums“. „Von besonders wissen-

---

Ein stolzer Titel und mehr als ein Titel: Ein Protest und ein Programm. Ein Protest, eine Kriegserklärung gegen alles Morsche, Halbe, Faulende im Judentum und eine kräftige, vernehmliche Bejahung der jungen, selbstbewußten, keimenden Kräfte und Bestrebungen im jüdischen Volke.“ *Selbstwehr*, Heft 1, 7. März 1907, S. 1. Die Wortwahl und die damit einhergehende Interpretation des Zionismus gleichen den Aussagen Hans Kohns und Robert Weltschs zu diesem Thema.

<sup>127</sup> Max Brod: *Der Prager Kreis*, Stuttgart 1966, S. 140. Die Zeitschrift erschien bis zum Oktober 1938.

<sup>128</sup> Vgl. Steven Lowenstein: „Die Gemeinde“, in: Michael A. Meyer (Hg.): *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, 1871-1918*, Bd. 3, München 2000, S. 123-148, hier S. 129. Lowenstein vergleicht die *Selbstwehr* hinsichtlich ihres kulturellen Einflusses mit den Zeitschriften *Ost und West* und *Der Jude*.

<sup>129</sup> In den Anfangsjahren der Zeitschrift verzichteten die Redakteure allerdings häufig auf Hinweise auf den Verfasser der jeweiligen Beiträge, sodass eine Zuordnung schwierig ist und hier auf die Darstellung einzelner Aufsätze verzichtet werden kann.

<sup>130</sup> Siehe das folgende Unterkapitel zur Ideologie des *Bar Kochba*.



schaftliche[m] Werte“ war sein Vortrag über „Das alte Testament im Lichte der jüngsten Ausgrabungen“, in dem er „zeigte, dass die neuesten Ergebnisse nicht die Hypothesen der modernen Bibelkritiker, sondern durchaus die Angaben der Heiligen Schrift bestätigen.“<sup>131</sup> Dies illustriert zugleich den anti-rationalen Impetus der frühen intellektuellen Auseinandersetzungen Kohns mit Themen der jüdischen Geschichte. Des Weiteren war er Leiter eines Jugendkurses für Geschichte sowie eines Kurses zur Lektüre ausgewählter Stücke der zionistischen Literatur. Die im Verein diskutierten Themen waren also durchaus vielfältig und boten den Mitgliedern zahlreiche Möglichkeiten zur intellektuellen Betätigung.

### 2.3.2 Ideologie des *Bar Kochba*

Wir waren nach unserer Meinung unbürgerlich, maßvoll revolutionär, feindlich der ‚mechanisierten‘, von Geschäft und Vergnügen beherrschten Umwelt, und wir betrachteten den Zionismus als die Lösung einer Erneuerung von Grund auf. Rationalismus war uns ein negativer Begriff.<sup>132</sup>

In dieser Weise beschrieb Robert Weltsch die Grundeinstellung der Bar Kochbaner seiner Zeit. In den Erfahrungen jener deutsch-jüdischen Generation in Prag spiegelt sich auch die bereits skizzierte Sehnsucht der Jugend um 1900 nach Gemeinschaft und Sinn fern der bürgerlichen Gesellschaft ihrer Elterngeneration wider. In einem Vortrag im Jahr 1970 stellte auch Weltsch noch einmal die ursprüngliche Entfernung seiner Prager Zeitgenossen vom Judentum fest:

These men were at home in the mainstream of European thought, concerned with art and music, and worried about human and moral problems in an hour of crisis when enlightenment had destroyed the former basis of faith.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> „Rechenschaftsbericht des Bar Kochba, 1914“, RWC, LBINY, AR 7185.

<sup>132</sup> Weltsch: „Hans Kohn (1961)“, S. 281. Die „Krise des Geistes“ um 1900, die im Zusammenhang mit der Mechanisierung und Modernisierung der Welt gesehen wird und die in diesem Zitat mit anklingt, hat eine umfangreiche Forschungsliteratur evoziert, unter anderem: Fritz Stern: *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, New York 1965; Hans-Ulrich Wehler: *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975; Reinhart Koselleck: *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge 1988.

<sup>133</sup> Robert Weltsch: „Max Brod and his Age“, *The Leo Baeck Memorial Lecture* 13, Leo Baeck Institute, New York 1970, S. 6. Vgl. auch Michael Stanislawski: *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley 2001. Stanislawski zeigt anhand der Biographien Max Nordaus und Vladimir Jabotinskys ebenfalls, wie jüdische Intellektuelle, die der jüdischen Tradition fern standen, am Fin-de-Siècle in Zentraleuropa im Zionismus eine Antwort auf ihre Sinnfrage fanden.

Weltsch, Kohn und ihre Zeitgenossen fanden das neue Gemeinschaft stiftende Element im Zionismus. In seiner Rückschau zeichnet Weltsch anhand von Max Brods Lebensweg und -werk die Entstehung dieses „jüdischen Bewusstseins“ in einem westlich-gebildeten, weitgehend assimilierten Milieu nach und betont, dass es sich um eine „perplexed generation“ handele, die sich idealisierter utopischer Begehren nur zu gern hingeben wollte.<sup>134</sup> Etwas zugespitzter und treffender formulierte es Kurt Blumenfeld in seinen Erinnerungen, die in Auszügen in der Festschrift zu Weltschs 70. Geburtstag vorab gedruckt worden waren: „Es gab dort [im Bar Kochba, R.L.] viele Talente; die meisten nahmen sich sehr ernst und trauten sich zu, entweder die Erde oder gar den Himmel zu bewältigen.“<sup>135</sup>

Der Wendepunkt im Leben Kohns und einiger anderer Vereinsmitglieder war das Jahr 1909. Leo Herrmann hatte 1908 Hugo Bergmann als Vereinsvorsitzenden abgelöst und sprach noch im selben Jahr eine Einladung an Martin Buber aus, mit der Bitte, der Prager „assimilatorischen Öffentlichkeit [...] vom Judentum zu erzählen“.<sup>136</sup> Die *Bar Kochba*-Mitglieder würden sich fragen, „in welchem Sinn wir jungen Zionisten des Westens ins Judentum zurück wollten.“<sup>137</sup> Für den Festabend hatte sich Herrmann ein Programm von zwei Vorträgen vorgestellt, wobei der erste, gehalten von Felix Salten, über den „Abfall vom Judentum“ handeln und sich mit den „Abtrünnigen“ auseinandersetzen sollte. Der zweite Vortrag, gehalten von Buber, sollte positiv bestimmen, was denn das eigentlich Jüdische sei. Leo Herrmann wies in seiner Einladung Martin Buber dabei auf die spezielle Situation der Juden in der böhmischen Hauptstadt hin: „Ich erzählte ihm in diesem Brief von unserer Isolierung, im Westen, in Prag, zwischen Deutschen und Tschechen, zwischen deutschen Juden und tschechischen Juden.“<sup>138</sup>

Martin Buber nahm die Einladung an und hielt zwischen 1909 und 1913 seine berühmten „Drei Reden über das Judentum“<sup>139</sup> und prägte dadurch nachhaltig Hans Kohns Vorstellung vom Zionismus. Seit der Übernahme der Vereinsleitung durch Hugo Bergmann war den Bar Kochbanern ihr Judentum zu einer persönlichen und kulturellen Fra-

<sup>134</sup> Weltsch: „Max Brod“, S. 5 und 11.

<sup>135</sup> Kurt Blumenfeld: „Auf dem Jenaer Delegiertentag“, in: Hans Tramer und Kurt Loewenstein (Hg.): *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag von seinen Freunden*, Tel Aviv 1961, S. 121-123, hier S. 123.

<sup>136</sup> Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 14. November 1908, zitiert nach Eleonore Lappin: *Der Jude 1916-1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen 2000, S. 134.

<sup>137</sup> Leo Herrmann: „Aus Tagebuchblättern. Erinnerungen an Bubers ‚Drei Reden‘ in Prag“, in: *Der Jude*, (Sonderheft 1928), S. 158-164.

<sup>138</sup> Ebd., S. 158.

<sup>139</sup> Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1916.

ge geworden. Sie sahen in der Rückbesinnung auf das Judentum einen Ausweg aus der bürgerlich materialistischen – nahezu sinnentleerten – Welt ihrer assimilierten Elternhäuser. Dieser Zivilisationskritik stellte Buber in seinen „Reden über das Judentum“ eine „geistesaristokratische Kulturpolitik“<sup>140</sup> als Antwort gegenüber und fand damit den Zuspruch dieser „post-assimilatorischen Jugend“<sup>141</sup>, insbesondere denjenigen von Hans Kohn und dessen Freunden Robert Weltsch und Hugo Bergmann. Buber stieß bei den Studenten des *Bar Kochba* auf eine

Haltung, die sonst bei westjüdischen zionistischen Studenten nicht anzutreffen war [...]. Diese Haltung der Barkochbaner bezog sich auf ihren Versuch, über das Bekenntnis hinaus in die Zusammenhänge des inneren Lebens des Judentums in der Zeit und in der Gegenwart einzudringen, und auf den Ernst, mit dem sie allen geistigen Problemen als den entscheidenden des Lebens gegenübertraten.<sup>142</sup>

Nichtsdestotrotz blieb es ein klassisches Lehrer-Schüler-Verhältnis:

Buber fand hier zum ersten Mal einen jüdischen Kreis, der seine Lehre dankbar aufnahm, sie weiterbildete und weitergab an später breiter werdende Kreise, und als Bubers unmittelbare Wirkung auf die jüdische Jugend nach 1921 wiederum zurücktrat, auch weiterhin den Kern bildete, der Bubers Auffassung über das Judentum teilte und vertrat. Für die im Bar Kochba zusammengeschlossene westjüdische, durchaus assimilierte und dem Judentum entfremdete Jugend wurde Buber [...] der Lehrer, der das Geistesleben der Studenten in die Breite weitete und in die Tiefe aufwühlte.<sup>143</sup>

Kohn empfand eine besondere Verbundenheit mit Buber und scheute sich nicht, diesem Gefühl auch seinem Mentor gegenüber Ausdruck zu verleihen:

Sie wissen, Herr Doktor, was uns im Bar Kochba Ihre Reden geworden sind; ich darf aber wohl ruhig sagen, daß sie keinem so viel geworden sind wie mir, dem sie in vielem zu einem Wendepunkt in all seinen Anschauungen wurden.<sup>144</sup>

<sup>140</sup> Paul Mendes-Flohr: *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, S. 83-92.

<sup>141</sup> Vgl. Jochanan Ginat: „Kurt Blumenfeld und der deutsche Zionismus“, in: *Kurt Blumenfeld. Im Kampf um den Zionismus: Briefe aus fünf Jahrzehnten*, hrsg. von Miriam Sambursky und Jochanan Ginat, Stuttgart 1976, S. 7-37.

<sup>142</sup> Kohn: *Martin Buber*, S. 91. Auch hierin wird erneut die überragende Stellung, die Kohn den Bar Kochbanern innerhalb des Zionismus zuschrieb, deutlich.

<sup>143</sup> Ebd., S. 90.

<sup>144</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Brief vom 22. September 1911, MBN, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe 376. Nicht alle Mitglieder des weiteren Prager Kreises waren derart begeistert von Buber und seinen Vorträgen. Bekannt ist vor allem Kafkas geringer Enthusiasmus, einem Vortrag Bubers im Jahr 1913 beizuwohnen: „Denke nur, ich bleibe heute abend – ich sah es schon seit einem Monat kommen – nicht zuhause. Es reut mich schon jetzt, und ich will zufrieden sein, wenn es mich eine viertel Stunde lang während des heutigen Abends nicht reut. Buber hält nämlich einen Vortrag über den jüdischen Mythos; nun Buber würde mich noch lange nicht aus meinem Zimmer treiben, ich habe ihn schon gehört, er macht auf mich einen öden Eindruck, allem, was er sagt, fehlt etwas.“, zitiert nach Pawel: *Der Prager Zionismus zu Kafkas Zeit*, S. 40.

Bubers Reden trugen die Titel „Das Judentum und die Juden“ (1909), „Das Judentum und die Menschheit“ sowie „Die Erneuerung des Judentums“ (1911) und berührten die Kernfragen dieser jüngeren Generation, die um den Fortbestand eines geistigen Judentums besorgt war. In diesen Reden fand sie einen ersten Anhaltspunkt, der ihrer säkular-nationalen Interpretation des Judentums durch die um 1900 verbreitete neo-romantische Betonung der Bedeutung von „Blut“ und „Boden“ für jedes Volk direkt entsprach, auch wenn die Reden dabei bis auf einige Ausnahmen nicht so sehr von einem flammenden Nationalismus getragen waren, als vielmehr von Pathos und einer theologisch-philosophischen Sprache.

In seiner ersten Rede zum Thema „Judentum und die Juden“ fragte Buber nach dem eigentlichen Sinn des Judentums für die gegenwärtigen Juden und nach der Art der Gemeinschaft der Juden. Religion und Nation, die zwei möglichen Antworten darauf, interpretierte er dabei vor allem als Problematiken der jeweils „inneren Wirklichkeit“ in jedem einzelnen Juden. Hinsichtlich der jüdischen Religiosität zog Buber die Schlussfolgerung, dass diese gegenwärtig nur als Erinnerung und eventuell als Hoffnung bestehe, aber keine Gegenwart sei.<sup>145</sup> In Bezug auf die Nation unterschied Buber zwischen einer objektiven und einer subjektiven Situation eines Volkes. Die objektive Situation konstituierte sich aus den drei konstanten Elementen Heimat, Sprache und Sitte. Für die subjektive Situation sei das „Blut“ das entscheidende, die Substanz,

die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt sind.<sup>146</sup>

Diese Bedeutung des Blutes zu akzeptieren hieße, das Volk nicht mehr nur als Repräsentation der Welt, sondern auch der Seele zu erfahren. Juden führten dementsprechend eine zwiespältige Existenz, da ihnen die objektive Situation nicht gegeben sei, mangle es ihnen doch sowohl an Land, als auch an Sprache und Lebensform. So sei zunächst die Besinnung auf das Blut, die Substanz, unbedingt notwendig, um sodann die Einheit zwischen Innerlichkeit und Umwelt herstellen zu können.

In dieser ersten Rede sprach Buber noch nicht explizit vom Zionismus; Palästina als der notwendige Boden für die Verwirklichung eines erneuerten Judentums fand keine Er-

---

<sup>145</sup> Martin Buber: „Das Judentum und die Juden“, in ders.: *Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1916, S. 5. Die folgenden Zitate aus Bubers Reden stammen allesamt aus dieser Ausgabe.

<sup>146</sup> Ebd., S. 8.

währung. Buber widmete sich ausschließlich den angesprochenen Fragen nach dem Wesen des Judentums und dessen zeitgenössischen Verfasstheit.

In der zweiten Rede erweiterte er den Blickwinkel und fragte nach der Bedeutung des jüdischen Volkes für die Menschheit. Diese Frage ergebe sich aus der besonderen Situation der Juden, die seit Jahrtausenden ihren natürlichen Ort verloren hätten und so ihre Daseinsberechtigung stetig rechtfertigen müssten. Die bereits in der ersten Rede besprochene „zwiespältige Existenz der Juden“ baute er nun weiter aus, indem er das Judentum als ein „polares Phänomen“ konzeptualisierte. Aus dieser Zweiheit respektive aus ihrem Streben nach Einheit ergebe sich die Bedeutung des Judentums für die Menschheit, da die Zweiheit eine Frage mit menschheitlicher Dimension sei:

Das Streben des Juden nach Einheit ist es, was das Judentum zu einem Phänomen der Menschheit, die Judenfrage zu einer menschheitlichen Frage macht.<sup>147</sup>

Dieses Streben nach Einheit sei ein Prozess, der sich stufenweise vollziehe: Von der Einheit im Einzelnen zur Einheit des Volkes, von dort zur Einheit zwischen den Völkern hin zur Einheit zwischen der Menschheit und allem Lebendigen, um dann in die Einheit zwischen Gott und der Welt zu münden. Dieses Einheits-Streben sei gleichzeitig die schöpferische Quelle des Judentums – Buber nannte hier beispielsweise den Sozialismus als schöpferisches Produkt des Strebens nach gesellschaftlicher Einheit. Dieses Streben habe jedoch mit der Epoche des Exils geendet, die eine „Epoche der unproduktiven Geistigkeit“ sei und ein „Verflachen der Einheitsideen zu geistesleerer Tradition“ zur Folge gehabt hätte.<sup>148</sup> Im Folgenden betonte Buber die Bedeutung Palästinas für das schöpferische Dasein der Juden, denn nur

[d]ie natürliche Einheit des Landes und der bodenständigen Gemeinschaft, die nährend Einheit der Erde hatte einst gehindert, daß die innere Entzweiung in Zerrissenheit und Haltlosigkeit ausarte, und sie hatte immer wieder die Kräfte gezeugt, die nach Einheit strebten und Einheit schufen.<sup>149</sup>

Zwar formulierte er die Bedeutung Palästinas noch hintergründig, doch als er im Anschluss an seine Rede gefragt wurde, „[...] ob man im letzten Grunde wirklich Palästina als das einzige Mittel annehmen müsse, sagte er ein klares Ja.“<sup>150</sup> Um nun die Einheit im jüdischen Volk zunächst auch außerhalb Palästinas wiederherzustellen, müsse man

<sup>147</sup> Martin Buber: „Das Judentum und die Menschheit“, S. 23.

<sup>148</sup> Ebd., S. 28f.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> Herrmann: „Aus Tagebuchblättern“, S. 160.

den Negativen, den Schauspielern, den Lüsternen, den Würfelspielern, den feigen Sklaven die Gemeinschaft absagen. Denn die Ausstoßung des Negativen ist wie im Einzelnen so auch im Volke der Weg zum Einswerden.<sup>151</sup>

Hierin offenbart sich der auch durchaus elitäre Charakter der von Buber angedachten Erneuerungsbewegung; die Mehrheit der Mitglieder des *Bar Kochba* sollte diese Rolle einer Elite bereitwillig für sich geltend machen. Bei dieser Elite sollte es sich nicht um die oberflächliche Sammlung glühender Nationalisten handeln, vielmehr gelte

hier die Sache zwischen Wählenden und Geschehenlassenden, zwischen Zielmenschen und Zweckmenschen, zwischen Schaffenden und Zersetzenden, zwischen Urjuden und Galuthjuden.<sup>152</sup>

Dieses Besinnen auf eine urjüdische Strömung erinnert stark an die deutsche Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Das, was den Deutschen einhundert Jahre zuvor das wiederentdeckte Germanentum war, wurde den Bar Kochbanern unter dem Einfluss Bubers nun ein mythisches Urjudentum, aus dem eine Art Herderscher Volksgeist wieder entspringen sollte.

In seiner dritten Rede vor dem *Bar Kochba* sprach Buber schließlich über den Begriff der „Erneuerung des Judentums.“ Er stellte diesen in Opposition zum zeitgenössischen Modebegriff der „Evolution“, den er auf alle Bereiche des menschlichen Lebens angewendet sah. Doch während „Evolution“ die „allmähliche, aus dem Zusammenwirken vieler kleiner Ursachen hervorgehende Veränderung“ und Verbesserung meine, bedeute „Erneuerung“ hingegen gerade

nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung.<sup>153</sup>

Erneut kam er auf das Wesen des Judentums zu sprechen und lehnte das Verständnis des Judentums als Konfession als zu oberflächlich ab. Auch das Judentum als Volkstum zu verstehen, erschien ihm gleichermaßen nicht tiefgehend genug. Buber verstand das Judentum vielmehr als einen „geistigen Prozeß“, der sich als ein „Streben nach einer immer vollkommeneren Verwirklichung dreier untereinander zusammenhängender Ideen“ in Form eines Geisteskampfes vollziehe: der Idee der Einheit, der Tat und der

---

<sup>151</sup> Buber: „Judentum und Menschheit“, S. 29.

<sup>152</sup> Ebd., S. 31.

<sup>153</sup> Martin Buber: „Die Erneuerung des Judentums“, S. 37f.

Zukunft. Dieser geistige Prozess sei gegenwärtig abgebrochen, das heißt, es gäbe kein absolutes, sondern nur ein relatives jüdisches Leben. Erst die „schöpferische Synthese der drei Ideen des Judentums nach dem Weltgefühl des kommenden Menschen“ führe zur angestrebten Erneuerung.

Die drei Reden Martin Bubers zeichnen die ideellen Horizonte nach, denen sich die Mitglieder des *Bar Kochba* verschrieben, und sie zeigen die Facetten des Prager Zionismus auf. Augenscheinlich ist dabei die Beeinflussung Bubers und der Prager Zionisten durch den deutschen völkischen Nationalismus der Romantik – eine Verbindung, die Kohn selbst in seiner Autobiographie zog:

Blut, Schicksal und die lebendige Volksgemeinschaft spielten damals eine große Rolle im nationalistischen deutschen Denken, und die schicksalsträchtigen Worte, die dem Geist der Aufklärung zutiefst widersprachen, formten auch unser Denken. Nur übertrugen wir ihre Bedeutung vom deutschen auf den jüdischen Nationalismus.<sup>154</sup>

Die Revolte der Prager Zionisten gegen die Lebensführung der Eltern und den Rationalismus der Aufklärung hatte zu einer neo-romantischen Nostalgie für jene Zeiten geführt, in denen das Individuum vermeintlich nicht durch die Gesellschaft und Industrialisierung entfremdet war von der Natur und dem eigenen Volk wie es in ihrer Zeit zu sein schien.<sup>155</sup> Wie Buber selbst, so waren auch die jungen jüdischen Intellektuellen im *Bar Kochba* einerseits in der europäischen Kultur verankert, erforschten nun aber auch ihre jüdischen Wurzeln. Betrachtet man den gesamten Lebensweg Hans Kohns, der sich

---

<sup>154</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 95. Vgl. auch Manfred Voigts: „Wir sollten alle kleine Fichtes werden!“ *Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten*, Berlin 2003. Auch Robert Weltsch und Hugo Bergmann betonten die Bedeutung der Ideen Fichtes für ihren Zionismus: Robert Weltsch: „Zum Fichte-Jubiläum“, in: *Die Welt*, Jg. 23, 7. Juni 1912, S. 160; Hugo Bergmann: *Tagebücher und Briefe*, Bd. 1, S. 260. Den Einfluss des Rassedenkens auf den deutschen Zionismus untersucht Joachim Doron: „Rassenbewusstsein und naturwissenschaftliches Denken im deutschen Zionismus während der wilhelminischen Ära“, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 9, (1980), S. 389-428. Für eine weiterführende Analyse der Bedeutung des Blutes bei Martin Buber siehe: Philipp Sievert Blom: *Martin Buber and the Spiritual Revolution of the Prague Bar Kochba: Nationalist Rhetoric and the Politics of Beauty*, Diss., Oxford 1996, S. 41-54. Zum Begriff der Rasse und die Nähe der Kulturzionisten zur neo-romantischen Rassentheorie siehe Mark Gelber: „Deutsche Rassentheorie und Kulturzionismus“, in: Christian Wiese und Andrea Schatz (Hg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*, Berlin 2006, S. 103-124. Gelber betont den Unterschied zwischen dem „Rassendenken“ in dieser Zeit und „Rassismus“, der immer auch eine Hierarchie impliziere. Tatsächlich verband sich bei Buber und Kohn mit ihrem Gebrauch des Rasse- und Blutbegriffs in Bezug auf die Juden keine biologische Erhöhung des eigenen Volkes.

<sup>155</sup> Vgl. George Mosse: *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a 'Third Force' in Pre-Nazi Germany*, Detroit 1987, S. 80.

am Ende seines Lebens selbst gern als „Aufklärer“ beschrieb,<sup>156</sup> so ist diese Übernahme romantischer Begriffe und Inhalte sehr interessant – stellte die Romantik doch eine bewusste Gegenbewegung zur Aufklärung und dem mit ihr verbundenen Rationalismus dar. Anstelle der aufklärerischen Überzeugung, die Vernunft sei alles, trat für die Bar Kochbaner nun die Lektüre von Schelling, Herder und Bergson und der Glaube an das Volk als ein organisch gewachsener Verbund.<sup>157</sup> Während Kohn die Einflüsse der deutschen völkischen Idee auf seine jugendliche Interpretation des jüdischen Nationalismus keineswegs leugnete, relativierte Buber später diesen Einfluss auf sein frühes Denken, wie es auch in den drei Reden zum Ausdruck gekommen war, indem er versuchte, romantische und völkische Begrifflichkeiten wie beispielsweise „Blut“ und „Boden“ an die biblischen Begriffe von „Land“ und „Samen“ zu binden.<sup>158</sup>

Doch nicht alle Mitglieder des *Bar Kochba* waren von dieser kulturell-nationalen Ausrichtung des Zionismus angetan und manche zeigten sich dementsprechend weniger empfänglich für Bubers Reden. Ein Brief Hans Kohns an Martin Buber lässt vielmehr ideologische Spannungen innerhalb des Vereins erahnen:

Der Festabend, d.h. Ihre Prager Anwesenheit, hat ihren Zweck erreicht: unsere Position im Verein ist nach mehreren Aussprachen [...] sehr gestärkt, die Notwendigkeit, das metaphysische Barkochba gegenüber dem empirischen zu halten, d.h. den Ideengehalt Barkochbas, der seine Einzigartigkeit gegenüber allen anderen Korporationen festlegte, auch weiterhin dem Barkochba aufgeprägt zu lassen, sei auch scheinbar (es dürfte heute nicht einmal so sein) die Majorität der zufällig vorhandenen Mitglieder diesem Ideengehalt unzugänglich. Es ist dies die Ansicht, die konsequent absurd klingen mag, Barkochba sei etwas Überindividuelles, platonische Idee, für die die Barkochbaner da sind, und die ohne, ja auch gegen die Barkochbaner zur Wirklichkeit werden muß.<sup>159</sup>

Kohn war also überzeugt, dass es innerhalb des Vereins eine geistige Elite gab, die allein die tiefere Idee des Zionismus verstanden habe und deren Vorstellungen demnach die wegweisenden sein sollten. Durch seine Reden hatte Buber diese Gruppe überzeugt, dass sie einer speziellen, um die Wahrheit wissenden Gemeinschaft angehörten. Besonders in seiner zweiten Rede über die Beziehung des Judentums zur Menschheit hatte er den traditionellen jüdischen Glauben an die Auserwählung Israels wieder in das Bewusstsein seiner Zuhörer geführt. Diese Auserwählung sei jedoch nicht nur Segen, son-

<sup>156</sup> Hans Kohn an Max Horkheimer: „Ich freue mich, daß Ihr und Adorno's wichtiges Buch über die Aufklärung jetzt in der Fischerbücherei erscheint. Ich bin ein alter Aufklärer.“ Brief vom 11. Juli 1961, *MHA*, Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt/Main, III 8 232.

<sup>157</sup> Vgl. hierzu: Anita Shapira: „Buber's attachment to Herder and German 'Volkism'“, in: *Studies in Zionism* 14, Nr. 1 (1993), S. 1-30.

<sup>158</sup> Ebd., S. 27.

<sup>159</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Brief vom 13. Januar 1913, *MBN*, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe 376.



dern beinhalte die Verpflichtung zu einem gerechten und moralischen Leben, was selbstverständlich für das gesamte jüdische Volk gelte. Der elitäre Habitus der Bar Kochbaner speiste sich nun aus der Überzeugung, dass sie es waren, die diese Verpflichtung wieder entdeckt und für sich als Aufgabe angenommen hatten. Dadurch wurden sie innerhalb des jüdischen Volkes zu Vorreitern. Hätten alle Juden ihre Pflicht wieder erfüllt, würde dann das jüdische Volk wiederum zum Vorbild für andere Völker und damit der Wegbereiter für die friedliche Einheit der Menschheit werden.

Kohn betonte diese Einzigartigkeit der Mitglieder des *Bar Kochba* auch in seiner Autobiographie. Es handele sich bei den Bar Kochbanern um „eine kleine Gruppe ernst denkender junger Leute, denen kulturelle Werte und ethische Pflichten ein tiefes Anliegen waren.“<sup>160</sup> Er meinte gar, „daß es eine intellektuell und moralisch weit über dem Durchschnitt stehende Gruppe junger Menschen war, dergleichen ich seither nicht wieder angetroffen habe.“<sup>161</sup>

Auch Kurt Blumenfeld, seit 1909 Sekretär der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, erkannte diese elitäre Haltung der Prager Jungzionisten und kritisierte sie in einem Schreiben an Martin Rosenblüth<sup>162</sup>:

Der Prager Bar Kochba wird immer unbrauchbarer. Buber [...] ist ihr Rebbe und bringt die Leute aus der Partei und schließlich aus dem Zionismus heraus. [...] Natürlich haben die maßgebenden Bar Kochbaner auf den Nachwuchs keinen Einfluß und die fast durchweg höchst durchschnittlichen Jüngeren verbummeln zionistisch in einer durchaus begreiflichen Reaktion gegen die dekadente Hypergeistigkeit der Buberklüke.<sup>163</sup>

Diese Randstellung innerhalb der deutschen zionistischen Bewegung, die Blumenfeld hier konstatierte, sollten einige dieser Prager Zionisten auch in Palästina beibehalten. Obwohl beispielsweise Kohn in späteren Jahren als Beauftragter für die Propaganda des *Keren Hajessod*<sup>164</sup> einen sehr hohen und ideologisch höchst bedeutenden Posten inner-

<sup>160</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 71f.

<sup>161</sup> Ebd., S. 72. Max Brod benutzte in seiner Autobiographie beinahe die gleichen Worte zur Beschreibung der Bar Kochbaner: „Dazu kam aber als Tatbestand etwas sehr Eigentümliches, Seltenes: das Faktum, daß sich als Anreger und Hauptorganisatoren der zionistischen Strömung junge Männer von einer einzigartigen Reinheit des Charakters und von intensivster Geistigkeit zusammengefunden hatten, eine Gruppe von leuchtender Vorbildlichkeit, wie ich sie in meinem weiteren Leben nie wieder angetroffen habe – nur eben im Prag jener stürmischen und erwartungsvollen Jahre.“ Brod: *Streitbares Leben*, S. 71. Diese Überzeugung von der moralischen Überdurchschnittlichkeit sollte für Kohns Einstellung zum Zionismus zentral bleiben.

<sup>162</sup> Martin Rosenblüth (1886-1963): Zionist, war u.a. Geschäftsführer des *Keren Hajessod* in Berlin von 1929 bis 1933.

<sup>163</sup> Kurt Blumenfeld an Martin Rosenblüth, Brief vom 16. Januar 1913, zitiert nach ders.: *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, hrsg. von Miriam Sambursky und Jochanan Ginat, Stuttgart 1976, S. 42.

<sup>164</sup> Siehe hierzu Kapitel 4 dieser Arbeit.

halb der *Zionistischen Weltorganisation* innehatte, eckte er mit seinen persönlichen zionistischen Vorstellungen immer wieder bei dem überwiegenden Teil der Zionisten an. Dass den *Bar Kochba*-Mitgliedern ein politischer Zionismus nicht genug war, war ihnen durch Bubers Reden bewusst geworden: „Auch in unserem Zionismus wußten wir jetzt einen Sinn, den uns die politische Formel und Zielsetzung allein nicht hatte geben können.“<sup>165</sup> Was genau sie sich unter dem Zionismus vorstellten, war schwierig in Worte zu fassen: Ein Versuch dazu war die 1913 von Hans Kohn herausgegebene Anthologie *Vom Judentum*.

### 2.3.3 Vom Judentum. Ein Sammelbuch

Das bekannteste und einflussreichste Ergebnis der intellektuellen Auseinandersetzung der *Bar Kochbaner* mit dem Zionismus wurde die 1913 publizierte Anthologie *Vom Judentum*, der aufgrund der Weltgeschehnisse ein Jahr später keine nennenswerten Aktivitäten des Vereins mehr folgten. Bubers Vorschlag zu einem solchen Sammelbuch folgend, übernahm Hans Kohn die Redaktion. Das Buch erhielt seine Bedeutung bereits durch die hochkarätigen Autoren: Im Inhaltsverzeichnis finden sich nicht nur die Namen der Mitglieder des *Bar Kochba* und des weiteren Prager Kreises wie Hugo Bergmann, Robert Weltsch, Oskar Epstein, Hugo Herrmann und Max Brod, sondern auch jüdische, aber nicht zwingend zionistische sowie dezidiert zionistische Intellektuelle des deutschsprachigen Europas partizipierten: Karl Wolfskehl und Arnold Zweig aus München, Jakob Wassermann, Adolf Böhm und Erich Kahler aus Wien, Nathan Birnbaum und Moritz Heimann aus Berlin und noch einige andere. Diese Autoren für eine von einem Studentenverein herausgegebene Publikation zu gewinnen, war sehr beachtlich. Buber half mit seinem Namen natürlich dabei, ohne sich aber zu sehr in den Vordergrund zu spielen, auch wenn ihm letzteres schwerfiel.<sup>166</sup> Vor allem inhaltlich bedeutete

<sup>165</sup> Herrmann: „Aus Tagebuchblättern“, S. 159.

<sup>166</sup> „Erstaunlich war, mit welcher sorgsam, geradezu eifersüchtigen Liebe Buber sich um jedes Detail mühte, wie er aber gleichzeitig Sorge trug, die Verantwortlichkeit des *Bar Kochba* nicht anzutasten und selbst nur Berater zu bleiben.“ Herrmann: „Aus Tagebuchblättern“, in: *Der Jude*, (Sonderheft 1928), S. 162. Ulrich Sieg weist jedoch darauf hin, dass Buber großen Einfluss auf die Konzeption und die inhaltliche Konsistenz der Beiträge ausübte. Ulrich Sieg: *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001, S. 47-49.

*Vom Judentum*, „daß hier eine neue Etappe des Zionismus erreicht war.“<sup>167</sup> Der Zionismus wandelte sich von einer Partei, die politische und wirtschaftliche Interessen verfolgte, zu einer geistigen Bewegung, „die sich in den Prozeß der jüdischen Geschichte und in das Bett der allgemeinen Kultur-Entwicklung einstellte.“<sup>168</sup> Diese Anthologie war somit einer der ersten Versuche, ein jüdisches Selbstverständnis zu entwickeln, „das primär weder religiös-mosaisch noch politisch-zionistisch zu verstehen ist.“<sup>169</sup> Gleichzeitig zeigt sich bei dieser Sammelschrift die Passgenauigkeit des blumenfeldschen Begriffs des „postassimilatorischen Zionismus“: Die Mitglieder des *Bar Kochba* empfanden zwar das assimilierte Leben der Generation ihrer Eltern als inhaltsleer, aber eine bloße Rückkehr zum religiös-traditionellen Judentum war nicht ihre Lösung. Die nicht-jüdischen europäischen Einflüsse, die ihre Vorfahren in Folge der Emanzipation aufgenommen hatten, integrierten sie dabei in ihre Bewegung, da sie diese nun nicht mehr als „volksauflösend“, sondern als bereichernd für die jüdisch-nationale Bewegung empfanden.<sup>170</sup> Mit diesem selbstbewussten Bekenntnis zu beiden Polen ihrer Identität verstanden sie sich – höchst selbstbewusst – als die neuen Träger der jüdischen Geschichte.

Das Sammelbuch *Vom Judentum* erschien kurz vor dem elften Zionistenkongress Anfang September 1913 in Wien und erlangte auch über die zionistischen Kreise hinaus Aufmerksamkeit, obwohl Kohn schon in der Einleitung jeden Anspruch auf Objektivität von Beginn an zurückwies: „Dieses Buch ist herausgegeben von Zionisten [...]. Nichts sei uns fremder als der verlogene oder spielerische Mantel kühler Objektivität.“<sup>171</sup> Dennoch stießen einige der Beiträge gerade im zionistischen Lager auf Widerstand und „selbst vom Präsidententisch des [Zionisten-]Kongresses wurde es verdammt.“<sup>172</sup> Obwohl die Herausgeber bei der Auswahl der beitragenden Autoren darauf bedacht waren, auch „Männer mitarbeiten zu lassen, für die auch die Einstellung zum jüdischen Problem, die uns mit Buber verband, schon zu bestimmt umgrenzt war“, <sup>173</sup> machte Kohn in

---

<sup>167</sup> Kohn: *Martin Buber*, S. 147.

<sup>168</sup> Ebd., S. 149.

<sup>169</sup> Andreas Herzog: „‘Vom Judentum’. Anmerkung zum Sammelband des Vereins ‚Bar Kochba‘“, in: Kurt Krolop und Hans Dieter Zimmermann (Hg.): *Kafka und Prag*, Berlin, 1994, S. 45-58, hier S. 45. In diesem Versuch stellte *Vom Judentum* den Grundstein dar für die weitere Selbst-Bestimmung der Kulturzionisten, da hieraus der Plan erwuchs, eine Zeitschrift zu gründen, die diese Entwicklung fortführen sollte. Zwei Jahre später materialisierte sich dieses Vorhaben in der ersten Ausgabe von Bubers Zeitschrift *Der Jude*. Siehe hierzu Lappin: *Der Jude 1916-1928*.

<sup>170</sup> Kohn: *Martin Buber*, S. 147.

<sup>171</sup> Hans Kohn: „Geleitwort“, in: *Vom Judentum*, S. V.

<sup>172</sup> Herrmann: „Aus Tagebuchblättern“, S. 162.

<sup>173</sup> Ebd.

seinem „Geleitwort“ das kulturzionistische Programm deutlich, das hinter dieser Anthologie stand, indem er auf die geistigen Einflüsse Achad Ha'ams und Martin Bubers auf den Prager Verein verwies und den Zionismus dementsprechend als „die sittliche Bewegung derer, die es mit ihrem Judentum und ihrem Menschentum ernst nehmen“ definierte, die „tief verwurzelt [ist] in dem urjüdischen Geisteskampfe der Wollenden wider die Geschehenlassenden.“<sup>174</sup> Die Rolle, die Hans Kohn und die Bar Kochbaner sich selbst in diesem Kampf zuschrieben, war auch in diesem Vorwort vom bereits beschriebenen elitären Selbstbewusstsein geprägt. Stellvertretend für den Verein schrieb Kohn, dass das Buch „der Notwendigkeit der Aussprache einer Generation“ entspringe, „die in dem Bewußtsein lebt, daß *in* ihrem Leben und *durch* ihr Leben das Schicksal des Judentums die entscheidende Wendung erfährt.“<sup>175</sup> Doch offenbart sich in dem kurzen Vorwort Kohns nicht nur dieser Gedanke der Auserwähltheit, sondern erneut auch das Phänomen eines allgemeinen Krisengefühls der Jugend um die Jahrhundertwende.<sup>176</sup> So schrieb er weiter:

Leben war stets Kampf. Zionismus ist der Kampf der Jugend, die höher will, gegen die Alten, die Trägen, die Müden, die nicht mehr wachsen können und die kein Sturm der Begeisterung mehr aufrütteln kann.<sup>177</sup>

In seinem eigenen Beitrag „Der Geist des Orients“, der im Folgenden noch näher analysiert werden soll, machte Kohn diese Suche seiner Generation noch deutlicher:

[W]as unsere Zeit bewegt: die Sehnsucht nach einem Leben aus dem Ganzen, nach einer Anspannung unserer ganzen Persönlichkeit aus dem tiefsten Zentrum ihres Wesens, nach einer lebenerfüllten und lebenspendenden Wirklichkeit der Zusammenhänge statt der bruchstückhaften, schematisierenden Wirklichkeit.<sup>178</sup>

In der Einleitung zu seinem eigenen Beitrag im Sammelband begann er mit der Übertragung dieser allgemeinen Sinnsuche der Jugend auf die besondere Sinnsuche der Juden des Prager Kreises:

[U]nsere Rückkehr zu unserer Urlebensgemeinschaft, unsere Sehnsucht nach unserer Erfüllung, nach unserem Sinne, unsere Absage an das Sinnlose und Fragmentarische unseres bisherigen

<sup>174</sup> Kohn: „Geleitwort“, S. VIII.

<sup>175</sup> Ebd., S. V.

<sup>176</sup> Für den Zusammenhang zwischen Zionismus und Jugendkultur siehe u.a. Zohar Maor: „Die mitteleuropäische Jugendkultur gegen Ende des 19. Jahrhunderts“, in: Yotam Hotam (Hg.): *Deutsch-Jüdische Jugendliche im ‚Zeitalter der Jugend‘*, Göttingen 2009, S. 194-212.

<sup>177</sup> Kohn: „Geleitwort“, S. VIII. Vergleiche den bereits zitierten Leitartikel zur ersten Ausgabe der *Selbstwehr*, der sich einer ähnlichen Wortwahl bediente.

<sup>178</sup> Hans Kohn: „Der Geist des Orients“, S. 9.

Lebens, an das träge Gewährenlassen und die selbstbewusste Bildungsphilisterei, die Erfassung unser selbst als einer spontan-aktiven Kraft, die schöpferisch in das Leben eingreift, all das, was wir Zionismus nennen, hat seinen Ursprung in den tiefsten Nöten unseres Ichs und unserer Zeit.<sup>179</sup>

Interessanterweise identifizierte Kohn die Juden selbst als Haupturheber dieser vermeintlich sinnentleerten Zeit:

Die Juden haben diese Mechanisierung mit herbeigeführt; durch die Notwendigkeit der Geschichte waren sie es in erster Linie, die, da sie ihren Gott verloren, ihre Seele missachtet hatten, das Netz der Unfreiheit und Bedingtheit immer dichter spannten, bis es zu jenem großartigen, aber unerträglichen Gefängnis wurde, das die heutige Zivilisation bildet, die die Mittel der Kultur ins Tausendfache steigert und ihre Möglichkeit unterbindet.<sup>180</sup>

Was sich also in Kohns Beitrag ausdrückte, war eine Kritik sowohl an der Aufklärung als auch an der Assimilation der Juden in Folge der Emanzipation des 19. Jahrhunderts. Eine Lösung könne nur gefunden werden, wenn sich die Juden wieder auf ihre Verbundenheit mit dem Orient besinnen würden, denn „die große Auseinandersetzung des Orients und Okzidents“ stünde nahe bevor.<sup>181</sup> Bei dieser Auseinandersetzung zwischen Morgen- und Abendland, über deren Natur Kohn nichts weiter verlauten ließ, komme es darauf an, dass sich die Juden wieder ihres Judentums und dessen Aufgabe erinnern würden. Am Ende dieses Paragraphen zog Kohn eine interessante Parallele: So wie Judäa geographisch in der Mitte zwischen Europa und Asien liege, so hätten auch die Juden Europa voll in sich aufgenommen, seien aber doch Orientalen geblieben. Das „Heil“ würde daher von ihnen nur noch einmal ausgehen, „wenn die Juden Europa [...] überwinden.“<sup>182</sup> Erst als jüdische Volksgemeinschaft könnten sie ihre Mission erfüllen, wobei der Weg zu dieser Gemeinschaft über den Orient führe.

Im nächsten Abschnitt versuchte Kohn, den Geist des Orients näher zu bestimmen, wobei sich erneut die starke Beeinflussung durch Martin Buber abzeichnet.<sup>183</sup> Er bestimm-

---

<sup>179</sup> Kohn: „Der Geist des Orients“, S. 10. Wie bei vielen Beiträgen und Vorträgen, die Kohn in seiner Prager Zeit hielt, war er auch hier bei der Titelauswahl stark von Buber beeinflusst. So hatte Buber 1912 eine Rede mit dem Thema „Der Geist des Orients und das Judentum“ gehalten. In Kohns Tagebuch bzw. Notizheften finden sich auch Manuskripte zu seinen Vorträgen, in denen er „Über den Begriff der Erneuerung des Judentums und unsere Gegenwart“ sprach (Vortrag gehalten am 15. Juni 1912), Tagebuch Sommer 1912, HKC, LBINY, AR 259, Box 1, Folder 16.

<sup>180</sup> Kohn: „Der Geist des Orients“, S. 9.

<sup>181</sup> Ebd., S. 10.

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> Zu Orientvorstellungen im europäischen Judentum dieser Zeit siehe u.a.: Paul Mendes-Flohr: „Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation“, in ders.: *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 77-132; Richie Robertson: „‘Urheimat Asien’. The Re-Orienting of German and Austrian Jews 1900-1925“, in: *German Life and Letters* 49, Nr. 2 (1996), S. 182-192; Ivan Kalmar; Derek Penslar (Hg.): *Orientalism and the Jews*, Waltham 2005.

te den Orient als das „Reich der Höhendimension“, das im Gegensatz zum Okzident, und hier vor allem zu den Griechen, stehe, in dem der Geist und die Breite des Nebeneinanders herrschten. Für die Griechen sei der Raumsinn, und somit das Auge vorherrschend, während im Orient der Zeitsinn und somit das Ohr bestimmend wären. Ein weiteres, und vielleicht das wichtigste Merkmal des Orients sei darüber hinaus die Feststellung, dass dem Orient das „Weltzentrum nicht in der Einzelpersönlichkeit, sondern in der Gemeinschaft“ liege.<sup>184</sup> Dies zeige sich in zwei der größten Orientalen, die Kohn in Buddha und interessanterweise in Jesus Christus verkörpert sah. Ihnen sei es nicht um das Heil ihrer eigenen Seele gegangen, sondern um „das Kommen des *überindividuellen* Reiches Gottes“ sowie um die neue Gemeinschaft der Menschheit.<sup>185</sup>

Diese Charakteristika des Orients wirkten sich als „orientalischer Geist“ schließlich auf die Individuen aus. In der Diaspora und im Zuge der Assimilation sei dieser „Geist“ den Juden, die ja ursprünglich aus dem Orient stammten, verloren gegangen. Doch so wie auch bei den Deutschen nach Jahrhunderten der „deutsche Geist“ wiedererwacht sei, wie es sich bei „Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Novalis und anderen“ gezeigt hatte, „so reckt sich in den jüdischen Philosophen des Heute glühender orientalischer Geist, erwacht das Blut der morgendlichen Ahnen.“<sup>186</sup> Zu diesen jüdischen Philosophen zählte Kohn Henri Bergson, Martin Buber und Hugo Bergmann.

Das Ende seines Artikels gestaltete Kohn programmatisch, indem er die Frage „Was wollen wir?“ zu beantworten versuchte:

Wir wollen die Revolutionierung der Judenheit, nicht nur der westjüdischen, sondern vor allem der *ostjüdischen*. [...] Wir, ein unerhört intellektuelles Geschlecht, wollen [...] die Revolutionierung, aus der eine neue Religion kommen muß. Religiosität ist der Zionismus schon heute: die Begeisterung, die Sehnsucht nach neuer Gemeinschaft, das Einsetzen für überindividuelle Ziele, der feste, uns beseelende *Glaube*, daß es so kommen muß, sind mir Vorboten des Wiedererwachens jüdischer Religiosität.<sup>187</sup>

Erneut zeigte sich hierin der Glaube der Bar Kochbaner an ihre Auserwähltheit und vor allem an ihre eigene Vorreiterrolle bei der Schaffung eines menschheitlichen Nationalismus, der anfangs nur über die partikuläre Bewegung eines jüdischen Nationalismus realisiert werden könne. Die Auffassung vom Volk als ein organisches oder primordiales Phänomen sowie die Überzeugung, dass es für diese Gruppe von jungen Juden keinen anderen Weg als den Zionismus geben könne, machte Kohn am Ende seiner Aus-

<sup>184</sup> Kohn: „Der Geist des Orients“, S. 16.

<sup>185</sup> Ebd., S. 17.

<sup>186</sup> Ebd., S. 12.

<sup>187</sup> Ebd., S. 17.

führungen noch einmal deutlich: „Wir *sind* heute Juden, Juden der Abstammung, der Geschichte nach, in unserem Denken und Fühlen durch die Faktoren des Blutes bestimmt.“<sup>188</sup> Hieraus zog er die Schlussfolgerung, dass es bei dieser Erkenntnis nicht bleiben dürfe, sondern dass dieses Wissen in Erlebtes, Gelebtes und in Handlungen umgesetzt werden müsse:

Die Tat tut der, der mit allem bricht, was ihm bisher schön und gut war, der den Schein alles Unwesentlichen abtut und sich mit reiner Erde vermählt, Bauer wird in Palästina. Dies – und *nur* dies – ist *wahrhaft* ver sacrum, ist Gründung der neuen Lebensgemeinschaft.<sup>189</sup>

Dass Kohn allerdings für sich persönlich diesen Lebensweg eines Bauern in Palästina wählen wollte, bleibt mehr als fraglich. Zwar stand es für ihn – wohl nicht erst seit der Kriegsgefangenschaft in Russland – außer Frage, nach Palästina zu gehen, doch findet sich aus seiner Prager Zeit nirgends der Hinweis, dass er dies als Landwirt tun wollte. Auch als er schließlich Mitte der 1920er Jahre nach Palästina ging, tat er dies als intellektuell Arbeitender. Hier spiegelte sich somit eher die Sehnsucht der Jugend wider, im Einklang mit der Natur zu leben, die in ihrer letzten Konsequenz jedoch nicht unbedingt verwirklicht wurde.

Generell ist an Kohns Beitrag die Vagheit seiner Ausführungen, eine Art verschwommen-mysteriöser Anti-Intellektualismus, das Sprechen von Dingen, die er nicht in Worte fassen konnte und wollte, auffällig. So schrieb er selbst gleich zu Beginn seiner Ausführungen, dass er von „allen diesen Dingen nur andeutend“ schreiben könne und „auf das emotionelle Verständnis des Lesers angewiesen“ sei.<sup>190</sup> Mitunter sei es sogar „unmöglich“ und es scheine sogar „unzulässig näheres darüber zu sagen.“<sup>191</sup>

Nichtsdestotrotz zeigte sich in diesem frühen Aufsatz bereits eine wesentliche Unterscheidung, die Kohn auch in seinen späteren Werken als Instrument für seine Analysen verwendete: Die Dichotomie zwischen Orient und Okzident, also zwischen Ost und West, blieb in Kohns Denken zeitlebens zentral. Allerdings zog er 1913 den Orient noch dem Okzident vor, erschien ihm doch der Westen als Theorie und Fragment, während der Osten die Tat und eine organische Ganzheit verhieß.<sup>192</sup> Wie noch gezeigt werden wird, änderte Kohn diesbezüglich seine Position in der Mitte seines Lebens, in der er den Orient westwärts verlassen sollte.

---

<sup>188</sup> Ebd., S. 18.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> Ebd., S. 10.

<sup>191</sup> Ebd.

<sup>192</sup> Vgl. Gordon: „The Need for West“, hier S. 38.

## 2.4 Prag im Rückblick

### 2.4.1 Hans Kohn über Prag, Habsburg und den *Bar Kochba*

Die Lektüre von Franz Werfels *Barbara oder Die Frömmigkeit*<sup>193</sup> bewog Robert Weltsch dazu, seinem Freund Hans Kohn in einem Brief die Emotionen zu beschreiben, die diese Lektüre im Jahr 1930 in ihm auslöste:

Interessant ist, wie dieses Prager Kindheitserlebnis und alle diese Sachen aus der eigenen Jugend da gespenstisch fortwirken, diese ganze Atmosphäre, man bekommt so das richtige Gefühl der Fäulnis, die ja inzwischen auch schon zur Zerstörung geführt hat. In Prag komme ich mir heute ganz verloren vor. Ich habe nichts, was mich mit all den Leuten noch verbindet.<sup>194</sup>

Dieses Zitat stammt zwar von Robert Weltsch, der seit dem Ende des Ersten Weltkriegs in Berlin lebte, doch in Kohns Briefen wird ersichtlich, dass es ihm ganz ähnlich erging. So hatte er seinerseits bereits Anfang Februar 1930 einen Brief an Weltsch geschrieben, in dem er ihm nahelegte, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen:

Nach dem Tode Deines Vaters bindet Dich doch auch äußerlich nichts an Prag. Du lebst seit elf Jahren in Deutschland, wirst doch sicher nie mehr in die Enge von Prag zurückkehren (wie grauenerhaft dieses Prag ist, um das zu erkennen, braucht man nur die SW [Selbstwehr] zu lesen!).<sup>195</sup>

Kohn störte also vor allem die geistige Enge Prags. Außer den Eltern, von denen er die Mutter zu diesem Zeitpunkt bereits verloren hatte, sah er kaum eine Verbindung zur Stadt seiner Jugend. Schon ein Jahr zuvor hatte er an seinen Freund in Berlin mit aller Deutlichkeit geschrieben: „Der Gedanke, nach Prag zurückzukehren, wäre mir völlig absurd.“<sup>196</sup>

Ähnlich verhielt es sich mit seiner Haltung gegenüber seiner zionistischen Jugend im *Bar Kochba*, die er in späteren Jahren sehr ambivalent beurteilte. Während beispielsweise Hugo Bergmann Ende der 1920er Jahre positiv auf die Prager Zeit vor dem Ers-

<sup>193</sup> Roman aus dem Jahr 1929, in dem Werfel Österreich-Ungarn in der Zeit von 1914 bis 1918 beschrieb.

<sup>194</sup> Robert Weltsch an Hans Kohn, Brief vom 20. Februar 1930, KWC, LBINY, AR 6908, Unterstreichung im Original.

<sup>195</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 1. Februar 1930, KWC, LBINY, AR 6908, Unterstreichung im Original. Kohn machte diesen Vorschlag der deutschen Staatsbürgerschaft im Hinblick auf Weltschs Sohn Ruben, der, da Weltsch noch die tschechische Staatsbürgerschaft besaß, in der Tschechoslowakei seinen Militärdienst hätte leisten müssen (wenn auch erst zehn Jahre später), und Kohn fragte: „Wozu soll er das in der Csl. machen, deren Sprache er doch nie erlernen wird?“ In diesem kleinen Satz offenbart sich abermals die nur lose Verbindung der Prager Zionisten mit der tschechischen Sprache, da sie, obwohl selbst zweisprachig aufgewachsen, bei ihren eigenen Kinder bereits keinen Wert mehr auf das Erlernen des Tschechischen legten.

<sup>196</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 27. Februar 1929, KWC, LBINY, AR 6908, Unterstreichung im Original.



ten Weltkrieg zurückschaute und schrieb, dass er die Zeit von 1913/14 nicht vergessen habe und er sie gar „wieder haben“ wolle, wenn auch „gereifter, realer, einfacher“<sup>197</sup>, so kam Kohn in einem um die gleiche Zeit verfassten Brief, den er als Mahnung an den Prager Verein *Theodor Herzl* schrieb, zu einem sehr viel negativeren Urteil über seine eigene zionistische Jugend:

[...] Gerade dieses „Vorwaertsschreiten“ stimmte sicher auch fuer uns Barkochbaner im allgemeinen Sinne. Ohne einen genauen, sicheren und klaren Blick muss ein Schreiten ohne Suchen zu einer Verirrung fuehren. Wenn auf unserem Wege von 1913 manches falsch war und viel Irrtuemer, vor denen Ihr Euch hueten sollt, so war doch sicher unser Hauptfehler und unser Hauptirrtum, den wir erst waehrend des Weltkrieges eingesehen haben, als uns die Augen geoeffnet wurden, der, dass wir nicht klar sahen, sondern dass wir gingen ohne zu blicken, dass wir der Wirklichkeit nicht scharf genug ins Auge gesehen haben, dass wir uns leicht Worten und Illusionen hingegeben haben. Wir haben nicht klar und genau jeden Begriff geprueft. Wir haben nicht immer den Wunsch und den Mut zu einer klaren Selbstbesinnung gehabt. Wir haben auch nicht genug gelernt. Wir hielten Enthusiasmus und jugendliches Vorwaertsschreiten fuer eine gute Sache, ohne uns immer bewusst zu werden, wohin jeder einzelne Schritt fuehrt. Das war ein grosser Fehler, der nicht nur unsere Blindheit in vielen Dingen zur Folge hatte, sondern auch zu moralischer Verirrung Anlass gab, die dann in den Kriegsjahren und in den ersten Nachkriegsjahren in der zionistischen Jugend eingerissen ist, ebenso wie in der andern Jugend Mitteleuropas.<sup>198</sup>

Eine große Rolle bei der Entstehung dieses Briefes spielte natürlich Kohns Erfahrung des Ersten Weltkriegs, die im nächsten Kapitel näher beschrieben werden wird: Angesichts Millionen Kriegsgefallener und der blutigen Revolution in Russland begann er, gewisse Aspekte seines Denkens während der Prager Zeit zu hinterfragen. Dieser Prozess der Hinterfragung der eigenen Vergangenheit stand auch im Zusammenhang mit seiner Arbeit an der Biographie Martin Bubers, an der er seit Mitte der 1920er Jahre saß. Zu dieser Zeit war er bereits am Zweifeln, ob er seine zionistische Arbeit in Jerusalem fortsetzen würde, da er angesichts der Realität in Palästina keine Möglichkeit sah, seine Ideale von Pazifismus, Gleichberechtigung und Gerechtigkeit<sup>199</sup> dort in einem binationalen Staatswesen zu verwirklichen.

Während Kohn seine zionistische Jugend in der Retrospektive also sehr kritisch bewertete, blieb er gegenüber der Habsburgermonarchie als seiner Heimat positiv. Kohn wurde nach seiner Übersiedelung in die Vereinigten Staaten von Amerika Mitglied der in

<sup>197</sup> Zitiert nach Hannelore Rodlauer: „Ein anderer ‚Prager Frühling‘. Der Verein ‚Bar Kochba‘ in Prag“, in: *Jüdisches Echo* 49, (2000), S. 181-189, hier S. 185.

<sup>198</sup> Hans Kohn an den Verein Theodor Herzl, Brief vom 9. Juli 1928, *HBC*, JNUL, ARC 4° 1502 1561/a. Trotz aller Kritik verfolgte Kohn bis in die 1930er Jahre das zionistische Vereinsleben in Prag. So schrieb er beispielsweise 1930 an Robert Weltsch über ihren früheren Verein: „Der B[ar]-K[ochba] scheint übrigens wieder nur aus Provinz zu bestehen, nicht aus Pragern! Merkwürdige Gespenster!“ Brief vom 23.-24. April 1930, *KWC*, LBINY, AR 6908. Einerseits nahm er also weiterhin Anteil an der Entwicklung, andererseits stellte er unzufrieden fest, dass der Verein nicht mehr derselbe war wie zur Zeit seiner eigenen Mitgliedschaft. Eine gewisse Arroganz gegenüber Mitgliedern, die nicht aus der Stadt stammten, ist nicht zu übersehen.

<sup>199</sup> Zu der Genese dieser Überzeugungen siehe das folgende Kapitel dieser Arbeit.

den 1960er Jahren in New York gegründeten *Society for the History of the Czechoslovak Jews*, deren bedeutendste Publikation die Ende der 1960er Jahre veröffentlichte dreibändige Geschichte der tschechoslowakischen Juden war.<sup>200</sup> Er trug hierzu den Artikel „Before 1918 in the Historical Lands“ bei.<sup>201</sup> Dieser Beitrag ist weniger wegen der Darstellung der jüdischen Geschichte bedeutend, als vielmehr dahingehend, dass Kohn hier noch einmal in aller Deutlichkeit seine Dichotomie des Nationalismus darlegte, die zeigt, dass Snyders „Kohn-Dichotomie“ der ursprünglichen Typologie nicht vollständig gerecht wird. Denn Kohn unterschied nicht nur zwischen „Ost“ und „West“, sondern teilte das Europa der postemanzipatorischen Ära hinsichtlich des Nationalismus in drei Zonen ein. Der Westen, wo die Aufklärung mit ihrem Glauben an die Freiheit und Gleichheit aller Individuen ein grundlegender Bestandteil des nationalen Lebens wurde, steht dem östlichen Europa gegenüber, das von prä-modernen, prä-liberalen und prä-kapitalistischen Systemen gekennzeichnet wird. Minderheiten bestünden in diesen Systemen als separate, isolierte Gruppen. Mitteleuropa („Central Europe“), zu dem er den Deutschen Bund (1815-1866), das Deutsche Reich (1871-1918) sowie die Habsburgermonarchie rechnete (1804-1918), bildete eine dritte Zone, die nicht nur geographisch, sondern auch politisch-historisch eine Mittelposition zwischen West- und Osteuropa darstellte. Denn seit der Mitte des 19. Jahrhunderts habe man sich hier zwar an den technologischen und ökonomischen Fortschritt des Westens angepasst, aber politisch seien diese Reiche unterentwickelt geblieben.<sup>202</sup> Habsburg war zwar in seiner Politik konservativ, aber es konnte dennoch als ein Laboratorium gelten:

The course and the end of the Habsburg Empire from the Napoleonic wars to the First World War were of symbolic significance for the great controversies and struggles transforming nineteenth century Europe – nationalism and national self-determination, liberalism and parliamentary institutions, federalism and constitutions, the social emancipation of peasants and of industrial workers.<sup>203</sup>

Einerseits hatten sich also supranationale und universalistische Ideen durchsetzen können, die jedoch andererseits mit der monarchistischen Tradition und vor allem den Tendenzen zur Bildung von jeweils eigenständigen Nationalstaaten zu kämpfen hatten. In einem Aufsatz vom Dezember 1939 schrieb Kohn über diese „österreichische Mission“

<sup>200</sup> Society for the History of the Czechoslovak Jews (Hg.): *The Jews of Czechoslovakia: Historical Studies and Surveys*, 3 Bde., Philadelphia 1968-1984.

<sup>201</sup> Hans Kohn: „Before 1918 in the Historical Lands“, in: Society for the History of the Czechoslovak Jews (Hg.): *The Jews of Czechoslovakia: Historical Studies and Surveys*, Bd. I, S. 12-20.

<sup>202</sup> Ebd.

<sup>203</sup> Hans Kohn: *The Habsburg Empire 1804-1918*, New York 1961, S. 103.

in ähnlicher Weise, wie er es eine Dekade zuvor über die zukünftige Gestaltung Palästinas getan hatte. Österreich konnte als Vorbild gelten, da die vielen verschiedenen zentral-europäischen Nationalitäten hier innerhalb einer ökonomischen Einheit vollständig gleichberechtigt waren. Dadurch bereicherten sie sich durch eine gegenseitige Zusammenarbeit sozial und kulturell. Österreich bot somit einen Gegenentwurf zu den Expansionsbestrebungen der zwei benachbarten Großmächte Deutschland und Russland dar.<sup>204</sup> Hierin sah Kohn ein geeignetes Modell für die politische Organisation des zukünftigen Palästina, in dem Araber und Juden gleichberechtigt leben sollten. Dass sich die Idee des Habsburgerreiches nicht durchsetzen konnte, sah Kohn nicht nur dem Drang der nationalen Selbstbestimmung der verschiedenen Völker geschuldet, sondern auch dem Mangel an Entschlossenheit seitens der Aristokratie, „sich von der Vergangenheit loszulösen und auf pragmatische, untheoretische Weise neue Wege zu suchen und zu versuchen.“<sup>205</sup>

Dieses Problem, nämlich “the problem of a federation of equal peoples, not in submission and uniformity, but in freedom and toleration,”<sup>206</sup> bildete für Kohn, der seinen Artikel kurz nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs veröffentlicht hatte, die zentrale Frage für die weitere Zukunft nach dem Kriegsende. Damit formulierte er in aller Deutlichkeit das Problem, dessen Lösung er die folgenden Jahrzehnte seiner theoretischen Forschungstätigkeit widmete, nachdem er versucht hatte, innerhalb des Zionismus in Palästina einen praktischen Lösungsversuch zu unternehmen. Das österreichische Modell des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts würdigte er folgendermaßen:

In her best moments Old Austria had shown in a very imperfect form, as an embryonic promise, the possibility of such a federation without brutality or domination, without any exclusiveness or exclusivism.<sup>207</sup>

Im Laufe der Jahre verstärkten sich Kohns Sympathien für die untergegangene Donaumonarchie noch. In einem Manuskript in seinem Nachlass, das er anlässlich der Veröffentlichung des von Otto Schulmeister herausgegebenen Sammelbandes *Spectrum Austriae*<sup>208</sup> Ende der 1950er Jahre verfasste, schrieb Kohn, dass sich seine „aus der Jugendzeit latente Sympathie für die alte Monarchie verstärkt und geklärt“ habe, da er hier

<sup>204</sup> Hans Kohn: “AEIOU: Some Reflections on the Meaning and Mission of Austria”, in: *The Journal of Modern History* 11, Nr. 4 (Dezember 1939), S. 513-527, hier S. 516. Kohn bezog sich hierbei auf eine ähnliche Beschreibung der österreichischen Besonderheit durch František Palacký.

<sup>205</sup> Hans Kohn: „Habsburgs Krone und Österreichs Geschick“, Manuskript, HKC, LBINY, AR 259.

<sup>206</sup> Ebd.

<sup>207</sup> Ebd.

<sup>208</sup> Otto Schulmeister (Hg.): *Spectrum Austriae*, Wien 1957.

eben ein Musterbeispiel für die These entdeckte, dass „auch im Zeitalter des Nationalismus übernationale Lösungen nationalistischen Lösungen vorzuziehen sind.“<sup>209</sup>

#### 2.4.2 Hans Kohns Auseinandersetzung mit Martin Buber

Kurz nach seiner Übersiedlung nach Palästina Mitte der 1920er Jahre begann Kohn mit der Arbeit an einer Biographie der ersten fünfzig Lebensjahre seines Mentors Martin Buber. Dieses „Buber-Buch“ bezeichnete der Autor später als eigentliche Autobiographie seiner Jugend, die gleichzeitig eine Bewertung und den Abschluss dieser Lebensphase bedeutete:

Es ist wirklich eine Autobiographie, viel mehr als eine Biographie von Buber. Denn sie zeigt meinen und unseren Weg, meine und unsere Jugend, von der ich in diesem Buch endgültig Abschied genommen habe, die ich in diesem Buch geprüft und gerichtet habe.<sup>210</sup>

Tatsächlich lässt sich in dem Buch oftmals nur schwer zwischen Bubers und Kohns Denken unterscheiden. Nur bei genauer Lektüre lässt sich eine Kritik des einst treuen Schülers an seinem Mentor nicht übersehen. Diese Kritik steht dabei natürlich in engem Zusammenhang mit Kohns eigener zionistischer Entwicklung in den 1920er Jahren und seinen Zweifeln an der jüdischen Nationalbewegung.<sup>211</sup> Vor diesem Hintergrund stellt das Erscheinungsjahr des Buber-Buches 1930 einen symbolischen Zeitpunkt dar, da Kohn zu diesem Zeitpunkt seinen Rückzug aus dem Zionismus vollzog.

Kohn verfasste mit der Buber-Biographie aber nicht nur auch eine geistige Autobiographie, sondern verstand sie laut Untertitel auch als einen „Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930.“ Tatsächlich leistet Kohn hier mehr als eine Darstellung des Lebens und Denkens Bubers, indem er in den vier Kapiteln „Ursprünge (1878-1904), Der Durchbruch (1905-1912), Die Sammlung (1913-1920),

<sup>209</sup> Kohn: „Habsburgs Krone und Österreichs Geschick“.

<sup>210</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 3. Mai 1930, KWC, LBINY, AR 6908. Kohn dankte in diesem Brief für Robert Weltschs Rezension des Buches in der *JR*, in der letzterer richtig erkannt habe, dass es sich bei dem Buch auch um eine „geistige Autobiographie“ handele. Er schrieb weiter: „Es war ein Wagnis, vielleicht sich selbst und seine eigene Entwicklung und die seiner Freunde und eines Kreises aufzuzeichnen, gleichsam geschichtlich festzuhalten zu einer Zeit, die sonst noch nicht Geschichte erscheint; aber ich habe das Gefühl, daß wir in diesen Jahren entscheidend gelebt haben, mehr als sonst, und ich habe die zulässige Form einer Biographie eines anderen hervorragenden Menschen gewählt, um Dinge sagen zu können, die ich unter meinem Namen noch nicht hätte sagen können.“ Siehe auch Robert Weltsch: „Martin Buber. Eine geistesgeschichtliche Darstellung des modernen Judentum“, in: *JR*, 25. April 1930, S. 223.

<sup>211</sup> Siehe dazu Kapitel 4 dieser Arbeit.

Die Reife“ die jüdische Renaissance nicht nur in den Kontext der jüdischen Geschichte, sondern auch in den größeren Zusammenhang der Zeitgeschichte stellte.<sup>212</sup>

Kohn beschrieb anhand von Bubers geistigen Werdegangs noch einmal die Entstehung des jüdischen Nationalismus als Synthese aus den beiden innerjüdischen Modernisierungsbewegungen Haskalah und Chassidismus heraus – eine These, die er in nahezu allen Veröffentlichungen zur jüdischen Nationalbewegung zugrunde gelegt hatte. Doch ließ sich bei Martin Buber nicht nur diese Synthese aufzeigen, sondern darüber hinaus auch die doppelte Verwurzelung des modernen Juden sowohl im „deutschen und europäischen Kreis“ als auch „in der Kette des Judentums.“<sup>213</sup> Infolge des Aufkommens und der Verbreitung von Haskalah und Chassidismus im 18. Jahrhundert, die zwar einander diametral entgegen gerichtet waren, aber letztlich beide auf eine Erneuerung des Judentums zielten, sei für die Juden des 19. und 20. Jahrhunderts eine neue Aufgabe entstanden, nämlich „eine Synthese zwischen den Elementen der Assimilation und des Chassidismus zu finden und dieses neue Judentum in den historischen Prozeß des Volkstums einzureihen.“<sup>214</sup> Drei Männer hatten Kohn zufolge eine Lösung für diese Aufgabe angeboten: Moses Hess, Achad Ha'am und Martin Buber, von denen jedoch nur letzterer eine vollkommene Synthese beider Strömungen vollzogen habe – nicht zuletzt durch seinen Aufenthalt in Galizien, das sowohl Ort der Aufklärung als auch des Chassidismus war. Buber war über diese innerjüdischen Bewegungen hinaus von den unterschiedlichsten Einflüssen geprägt worden: von Nietzsche, Simmel und Bergson, von der *Neuen Gemeinschaft* in Berlin, in der er Bekanntschaft mit Gustav Landauer machte, schließlich vom Zionismus, zu dem Buber während seines Studiums in Leipzig 1898/99 fand. Kurz nach der Jahrhundertwende lernte Buber in Wien auch Theodor Herzl, den Begründer des politischen Zionismus, kennen, „der nie zu einer Erkenntnis des Judentums kam und ein Staatsmann ohne geistige Zusammenhänge“ gewesen sei. Herzl übertrug Buber die Leitung des Parteiorgans *Die Welt*. Auf dem fünften Zionistenkongress überwarfen sich beide jedoch, mit dem Ergebnis, dass sich Buber und einige seiner Freunde zu einer kulturell-demokratischen Opposition gegen den Herzl'schen Zionismus verbanden. Das Verdienst dieser Gruppe von Zionisten sah Kohn darin, dass sie aus dem Zionismus, der „bis dahin philanthropisches Mitleid mit verfolgten Ostjuden oder stolze Selbstbejahung

<sup>212</sup> Vgl. Weltsch: „Martin Buber“, S. 223.

<sup>213</sup> Hans Kohn: „Vorwort zur ersten Auflage“, in ders.: *Martin Buber*, unpaginiert.

<sup>214</sup> Kohn: *Martin Buber*, S. 14.

dem Antisemitismus gegenüber“ war, „zum ersten Mal in erweiterter und vertiefter Auffassung auch im Westen eine national-kulturelle Bewegung“ machte.<sup>215</sup> Das Mittel zu dieser Belebung der jüdisch-nationalen Kultur war dabei der *Jüdische Verlag*, zu dessen Gründungsmitgliedern Buber im Jahr 1902 zählte. In der Beurteilung des Einflusses dieses Verlages offenbarte Kohn bereits seine Theorie über die Entstehung von Nationalbewegungen, die er auch in seinen späteren Werken zu Nationalbewegungen vertreten sollte. So habe der *Jüdische Verlag* die Grenzen der reinen politischen Parteilinie überschritten, indem er die geistigen Grundlagen der zionistischen Bewegung untersuchte:

Er schuf damit die Nationalbewegung in Mitteleuropa. Denn nie ist eine Nationalbewegung durch politische Pläne und diplomatische Aktionen entstanden. [...] An der Wiege aller nationalen Wiedergeburtstrebungen stehen literarische Leistungen und gelehrte Bemühungen, der Forscher und Wiederentdecker der Vergangenheit und der Dichter, der der Sammler und Mehrer der Sprache ist.<sup>216</sup>

Am Beginn von nationalen Bewegungen standen für Kohn auch in seinen späteren Analysen Dichter und Historiker, die das kulturelle Bewusstsein einer Volksgruppe wiedererweckten. Der Zionismus war eine dieser Bewegungen, die sich im Zeitalter des voll entwickelten Nationalismus, also zwischen 1875 und 1925, voll ausbildete. Für die vorliegende Arbeit ist Kohns Unterscheidung zweier Formen des Nationalismus dabei von besonderem Interesse. Er unterschied hier nicht zwischen einem westlichen und einem nicht-westlichen Nationalismus, sondern zwischen der Akzentsetzung auf die Behauptung und Steigerung von Macht der äußeren Existenzform der Nation auf der einen Seite, und auf das geistige und kulturelle Leben der Nation auf der anderen. Während bei ersterer Ausprägung des Nationalismus die Sicherung der Existenzbasis der Nation sowie ihre Geltung und Erhöhung in der politischen und wirtschaftlichen Ordnung der Erde im Mittelpunkt stehe, so liege der Akzent der zweiten Form des Nationalismus auf den Idealen der Wahrheit und Gerechtigkeit, die die Nation nicht verletzen würde. Zwar seien in vielen Vertretern des nationalen Gedankens beide Formen vereint gewesen, aber zumindest die jüngste Vergangenheit habe gezeigt, dass die erste Form vorherrschend sei: „Das Zeitalter des entwickelten Nationalismus war der Aufstand gegen die Gültigkeit der Ethik für alle menschlichen Handlungen und Beziehungen.“<sup>217</sup> Martin Buber aber habe sich von Anbeginn der zweiten Form eines

---

<sup>215</sup> Ebd., S. 38.

<sup>216</sup> Ebd., S. 44.

<sup>217</sup> Ebd., S. 49.

gerechten und idealen Nationalismus verschrieben, bei dem der Akzent „auf den sittlich kulturellen Kräften des Volkes lag.“<sup>218</sup> Anders als bei Herzl handelte es sich also bei diesem jüdischen Nationalismus nicht um eine Abwehrreaktion gegen den Antisemitismus oder um ein Mittel zur generellen Verbesserung der Lage der Juden. Bei dieser Auffassung des Nationalismus als einem „Nationalismus der Innerlichkeit“ stand die „Erlösung der Nation“ im Mittelpunkt.<sup>219</sup> Buber, der sich nach dem Tod Theodor Herzls zunächst wieder aus der zionistischen Arbeit zurückgezogen hatte, beschäftigte sich ab 1904 intensiv mit dem Chassidismus, dessen Elemente der Tatidee mit ihrer Betonung der Intention und der Gegenwärtigkeit er in seinen Zionismus einfließen ließ.<sup>220</sup> Damit war Bubers Zionismus nicht mehr auf die Zukunft ausgerichtet, wie es noch bei Herzl der Fall gewesen war, sondern er wurde zur „Gegenwartsarbeit.“ Aber auch die Neoromantik, mit deren Erwachen nach der Jahrhundertwende „auch die in der späteren Romantik verankerte Sehnsucht nach Verwurzelung in der erdschweren Verflochtenheit des Bodens, der Geschlechterfolge, des ererbten Glaubens wiedergekommen“ war, hatte einen Einfluss auf Buber.<sup>221</sup> Zeitgleich aber, so Kohn, „wurde bewußt eine ethische und religiöse Verankerung des Nationalismus gesucht.“ In Anknüpfung an Fichte wurde der Nationalismus „eine Frage der persönlichen Sittlichkeit, er wurde zur Aufgabe, zur Vorbereitung einer messianischen Zeit.“<sup>222</sup> Das Volk offenbare sich in diesem ethischen Nationalismus

als ein innerlich erlebter Zusammenhang einer durch gemeinsame Abstammung und durch geschichtliche Geschehnisse verbundenen Menschengruppe. Dieser Nationalismus ist eine tief in allem Naturhaften und ebenso tief im geistigen Leben der Menschheit verwurzelte Wirklichkeit.<sup>223</sup>

Hier verband sich also eine organische Auffassung des Volks-Begriffes mit einer ethischen Begrenzung des nationalen Bestrebens. Doch drohte dieser Form des Nationalismus – „einer im tiefst Natürlichen verankerten Geistigkeit“ – die „Gefahr der Verknüpfung mit Machtstreben und Staatsmechanismus, mit einer zeitgeschichtlich bedingten, Leben und Werte vernichtenden Form.“ Tatsächlich sei der ethische Nationalismus dieser Gefahr bereits anheimgefallen und der Nationalismus somit zum

---

<sup>218</sup> Ebd., S. 49.

<sup>219</sup> Ebd., S. 49-51.

<sup>220</sup> Der Chassidismus entstand um die Mitte des 18. Jahrhunderts im polnischen Judentum. Diese spirituelle Erneuerungsbewegung wandte sich gegen das rabbinische Judentum, bei allerdings voller Anerkennung der jüdischen Überlieferung und Lehre.

<sup>221</sup> Kohn: *Martin Buber*, S. 94.

<sup>222</sup> Ebd., S. 95.

<sup>223</sup> Ebd., S. 96.

„mythischen Hintergrund von Herrschsucht, Landhunger, Unterdrückung und Überhebung“ geworden. Einzig Bubers „jüdischer Nationalismus stellt neben dem Romain Rollands und Rabindranath Tagores eine der reinen Formen des sittlich-menschlichen Nationalismus dar.“<sup>224</sup> Hauptmerkmal dieses ethischen oder sittlichen Nationalismus ist also die Loslösung der Bedeutsamkeit der Nation von dem Streben nach politischer Unabhängigkeit und vor allem von jedwedem Expansionsstreben. Kohn wiederholte hier seine Gedanken, die er bereits 1922 in seinem Martin Buber gewidmeten Aufsatz „Nationalismus“ ausgeführt hatte.<sup>225</sup>

Kohn wiederholte in seinem Buch von 1930, dass das Judentum die Möglichkeit der Verwirklichung dieses ethischen Nationalismus bereithalte. Hier bekomme der Nationalismus „seine neue Weihe und Sinnggebung. Die nationale Aufgabe ist das persönliche Ethos des Einzelnen, sie ist zugleich Erfüllung einer menschheitlichen Aufgabe.“<sup>226</sup> Im letzten Kapitel führte Kohn noch einmal alle Stränge von Bubers Denken zusammen, um dessen Ethik näher zu beleuchten. Buber hatte sich in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg nicht nur intensiv mit dem Christentum auseinandergesetzt, sondern auch sein grundlegendes Werk zum dialogischen Prinzip „Ich und Du“ verfasst und sich auch wieder der Erforschung des Chassidismus zugewandt. Für ihn war das Judentum nun nicht mehr nur „bloße Religion“, sondern „ein Phänomen der religiösen Wirklichkeit.“<sup>227</sup> Auf dieser Grundlage setzte er sich intensiv mit dem Gesetz, wie es in der Torah gegeben ist, auseinander und interpretierte es nicht als etwas Statisches und zu einem bestimmten, historischen Zeitpunkt Abgeschlossenes, sondern als einen Prozess, in den sich jedes Individuum hineinstellen müsse. Kohn analysierte Bubers Ethik „[v]on diesem Ausgangspunkt her“, dass sie

jede Führung durch ein gleichmäßig geltendes System des Sollens ab[lehnt]. Es gibt keine materiale Ethik. Der Sinn des Lebens ist, wie es auch der Chassidismus lehrt, auf die wirkende Wirklichkeit des Jetzt und Hier gestellt und in das Herz des Täters, der in jedem Augenblick sich entscheidet, eingebettet. [...] Nicht das kodifizierbare ‚Was‘ des Tuns, das nicht festzulegende ‚Wie‘ entscheidet.<sup>228</sup>

Bubers Ethik sei also eine individuelle Ethik, bei der es gelte, „mit gewissenhafter Verantwortung von Stunde zu Stunde die Demarkationslinie zu ziehen, wieviel in dieser

---

<sup>224</sup> Ebd., S. 97f.

<sup>225</sup> Zu einer ausführlicheren Besprechung dieses Artikels siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

<sup>226</sup> Kohn: *Buber*, S. 102.

<sup>227</sup> Ebd., S. 228.

<sup>228</sup> Ebd., S. 231.



Zeitlage zu verwirklichen ist.“<sup>229</sup> Diese Demarkationslinie bezeichnet dabei die Grenze des jeweiligen Höchstmaßes von Gerechtigkeit und Wahrheit innerhalb einer bestimmten Situation. Dadurch wird sie zu einer veränderlichen Größe, die immer wieder neu an unterschiedliche Situationen angepasst werden kann und muss.<sup>230</sup>

Kohn sah in dieser situationsbedingten Ethik einen Grund zur Kritik, die er an dieser Stelle – sehr dezent – äußerte:

Diese Ethik in ihrer Ablehnung aller allgemeinen Prinzipien birgt eine große Gefahr, nicht aus dem ihr innewohnenden Sinn der steten Entscheidung mit vollem Einsatz, sondern die, daß sie Vorwand zur neuen Ausflucht wird.<sup>231</sup>

Buber und Kohn, Mentor und Schüler, waren im Laufe der Jahre also zu einem unterschiedlichen Verständnis von Ethik gekommen. Kohn war Bubers Ethik nicht „unbedingt“ genug; für ihn galt prinzipiell der höchste ethische Maßstab. So fragte er Buber in der Phase seines Rückzugs aus dem Zionismus: „Wenn wir nicht – rein, unbedingt – tun, wo sind dann alle unsere Lehren im Leben?“<sup>232</sup> Buber wiederum hielt Kohn für zu rigoros:

Hans Kohn ist doktrinärer als er [Robert Weltsch, R.L.], mehr auf Deklaration gestellt als auf wirkliche Wegbahnung durch das Gestrüpp der Tatsächlichkeit, aber auch gut.<sup>233</sup>

Kohns Kritik an seinem Mentor blieb darüber hinaus marginal. Der Wert seiner Biographie bestand und besteht bis heute somit weniger in einer kritischen Auseinandersetzung mit Martin Bubers Denken bis 1930. Vielmehr stellte er hier einmal mehr eine Synthese her aus den verschiedenen geistigen jüdischen und westeuropäischen Einflüssen, die Buber in seinem Denken bestimmt hatten. Wie sehr dies auch eine Auseinandersetzung mit seiner eigenen intellektuellen Biographie bedeutet hatte, legte Kohn in einem eindrücklichen Brief an Martin Buber dar, den er anlässlich des Erscheinens des Buches verfasst hatte und der noch einmal die enge Verbindung zwischen Schüler und Mentor illustriert:

---

<sup>229</sup> Ebd., S. 232.

<sup>230</sup> Zu Bubers Begriff der Demarkationslinie siehe auch Paul Mendes-Flohr: „Einleitung“, in: Martin Buber: *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt am Main 1993, S. 31-38.

<sup>231</sup> Kohn: *Buber*, S. 232.

<sup>232</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Postkarte vom 2. September 1929, MBN, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe VI, Unterstreichungen im Original. In einem Brief an Robert Weltsch formulierte Kohn seine Uneinigkeit mit Buber deutlicher: „Auch ich halte diese Demarkationslinie für zu subjektiv, auch ich bin dafür, daß es eine Ethik gibt, die feste (inhaltliche, nicht nur formale) Normsätze hat und weiche darin scharf von Buber ab.“ Brief vom 29. Januar 1929, KWC, LBINY, AR 6908.

<sup>233</sup> Martin Buber an Paula Winkler-Buber, Brief vom 3. Oktober 1929, in: Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. von Grete Schaeder, Bd. 2, 1918-1938, Frankfurt 1973, S. 353.

Nun ist mein Buch über Sie wohl erschienen. Es ist – ich fühle es deutlich – ein Einschnitt in meiner Entwicklung, ein Buch, das nicht als Bekenntnisbuch gedacht oder geschrieben wurde und doch eines geworden ist. Ein Einschnitt und ein Bekenntnis: in doppeltem Sinn: rückwärtsgewandt: ein Dank und eine Rechenschaft für 20 Jahre Wegs und Arbeit, 20 Jahre, an deren Beginn Ihre Rede über den Sinn des Judentums steht und die von Ihrer Lehre überschattet und gelenkt waren, in deren Mitte ein Zion stand, das sich jetzt erst in seiner wahren Gestalt mir zu erkennen gibt, die mit dem Völkerkrieg in Palästina, einem schlechten Krieg, der mindest seit 1917 tobt, vielleicht früher, den wir aber von Prag aus um 1910 nicht sehen konnten, keine Gemeinsamkeit kennt. [...] das Judentum, jüdische, menschliche Religiosität und ihre Durchdringung des Lebens, vor allem auf dem Gebiete, da nach jüdischer Art Religiosität sich immer zu bewähren hatte: auf dem Gebiete des menschlichen Zusammenlebens, des Zwischen-, des Mit-Menschlichen, in der Politik des religiösen Sozialismus. [...] Nun hat mir, 1929 – zwanzig Jahre nach 1909 – wieder Ihre Lehre, vielleicht eine praktische, doktrinäre, konsequente, Landauer-nahe Auffassung Ihrer Lehre, den Weg gewiesen, den ich zu gehen mich rüste. Ich glaube, daß es noch immer das Zion von 1909 ist, – und 1909 war das erste Jahr meiner Menschwerdung, 1917 das zweite, 1929 das dritte – dem ich jetzt folge. 1909: das waren Sie, und zu Ihnen gesellte sich Rilke und die Lyrik, Bergson und die Mystik, und so vieles andere, zu dem Sie, direkt oder indirekt, mir den Zugang bahnten. 1917: da waren Sie bewußt nicht mehr dabei: vielleicht unterirdisch. Da kam die Erkenntnis unserer ‚ästhetischen Abgelöstheit‘, der Bedeutung der Politik, der gesellschaftlichen Ordnung für das Leben, die Würde, die Menschlichkeit des einzelnen. Ich lebte damals eine seltsame und große Zeit leidenschaftlich mit. 1929 – wieder unter Ihrem Einfluß – klärten sich 1909 und 1917: so wurde mein Buch über Sie zu einem Bekenntnisbuch – zu einer Scheidung der Geister in mir selbst, zu einem Bekenntnis zu einer lebendigen Politik des Geistes, zu einer neuen, getrosten Wissenschaft, die in unseren Tagen, in Nüchternheit und Bescheidenheit dem Reich dienen will. Nun gehe dieses Buch hinaus und zeuge von Ihnen und von mir, von meinem Weg in der Vergangenheit, von meinen Kämpfen in der Gegenwart, von meinen Versuchen in die Zukunft. Für die Lehre, die Sie mir 1909, für die Klarheit, die Sie mir 1929 gebracht haben, sei Ihnen Dank. [...]<sup>234</sup>

Kohns Kritik an Buber fiel hier im persönlichen Schreiben deutlicher aus als in seinem Buch, wenn er seine Jugendjahre von Buber nicht nur „gelenkt“, sondern auch „überschattet“ sah. Kohn benannte hierin ganz offen, was ihn inzwischen von Buber trennte – nämlich die unterschiedliche Auffassung des Zionismus. Bemerkenswerterweise hielt Kohn sich selbst in der Vertretung von Bubers ursprünglichem Zionismus für konsequenter als Buber.

<sup>234</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Brief vom 10. Dezember 1929, in ebd., S. 357-360. Auch Robert Weltsch stand Buber später kritisch gegenüber und schrieb in seiner ihm eigenen ironischen Weise: „Buber war drei Tage hier; die Tage waren aber leer und nichtssagend; oder ich bin nicht fähig, solche Sachen ‚mitzuerleben‘. [...] Seine Vorträge waren für meinen Geschmack unerträglich; ich weiß nicht, wieso, aber ich empfinde darin plötzlich etwas Komödienhaftes; es ist nicht sehr angenehm. Wenn er sich hinstellt und mit den Händen fuchelt und im Predigerton darüber redet, daß der jüdische Geist und Gott vor allem ‚Leid‘ brauchen, um sich zu verwirklichen [...]“. Robert Weltsch an Hans Kohn, Brief vom 28. Februar 1932, KWC, LBINY, AR 6908.

## 2.5 Überleitung

Die maßgebliche Sozialisation eines Menschen findet zu einem großen Teil in der Kindheit und Jugend statt. Diesen Lebensabschnitten kommt für jede Biographie somit eine wegweisende Bedeutung zu. Hans Kohn bildet hier keine Ausnahme.<sup>235</sup> In Prag nahm er die Einflüsse Westeuropas in sich auf, wobei er entscheidend von der deutschen Kultur geprägt wurde. Gleichzeitig erlebte er das Erwachen des Nationalismus innerhalb der verschiedenen Völker, das sein lebenslanges Interesse an diesem Phänomen weckte. Als junger Zionist im *Bar Kochba* wurde er gleichzeitig selbst Teil einer nationalen Bewegung, die in diesen Prager Anfängen zwar recht exklusiv war, die gleichwohl keinen geringeren Anspruch vertrat als „dem Worte ‚Nation‘ einen neuen Sinn zu geben.“<sup>236</sup> Und auch wenn Kohn, wie gezeigt wurde, seine Jugend im zionistischen Studentenverein später in der Rückschau kritisch bewertete, so hatten viele seiner späteren Überlegungen zum Zionismus und Nationalismus hierin ihren Ursprung. In Prag, einer Stadt an der Kreuzung zwischen Ost- und Westeuropa, entwickelte Kohn seine erste Dichotomie, und zwar jene zwischen Orient und Okzident, in deren Mitte er die jüdische Bevölkerung verortete. Diese dichotome Denkweise behielt er zeitlebens bei und entwickelte daraus seine Nationalismustheorie.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs beendete für Hans Kohn und die meisten seiner Freunde das alltägliche Leben von Studium und zionistischer Arbeit in Prag. Kohn meldete sich freiwillig zum Krieg und wurde zunächst nach Salzburg versetzt. Anfang des Jahres 1915 geriet er in russische Kriegsgefangenschaft, aus der er erst 1920 zurückkehren sollte. Trotz der überaus schwierigen Umstände hatte er aber die Möglichkeit, sich weiter intensiv mit dem Zionismus zu beschäftigen. Die Jahre in Russland schärften sein zionistisches Verständnis sowie sein Bewusstsein für den Nationalismus als eines der bedeutendsten Phänomene des 19. und 20. Jahrhunderts.

---

<sup>235</sup> Für ein umfassenderes Gesamtbild muss zu Kohns Jugendzeit allerdings auch die Erfahrung des Ersten Weltkriegs betrachtet werden, die im folgenden Kapitel beleuchtet werden wird.

<sup>236</sup> Zitiert nach Annette Teufel: „Selbstwehr!“, in: Schmitz und Udolph (Hg.): *Tripolis Praga*, S. 250.

### 3. RUSSLAND

„Ich weiß heute, daß man nur in Gemeinsamkeit den Orient leicht besteht, allein ist er der Stärkere.“

Hans Kohn an Robert Weltsch, 1917

#### 3.1 Hans Kohn und der Erste Weltkrieg, 1914-1920

Gerade der intellektuelle Anstoß zum Krieg ließ jene ungeheure Kriegsbegeisterung hochkommen, die ein Phänomen dieses Jahrhunderts werden sollte. Studenten, Professoren, Künstler, Philosophen, Dichter, Schriftsteller, Priester, Atheisten, Anarchisten, Radikale: Alle wollten dabei sein, wenn die Pax Europa zu Ende ging. Man kann sie eigentlich unterschiedslos aufzählen: Romain Rolland, Henri Bergson, Max Scheler, Ernst Haeckel, Frederic Harrison, Sigmund Freud, Georgi Plechanov..., sie alle sahen im Krieg nicht das Entsetzliche, sondern die Veränderung, und nur ganz wenige konnten sich der Suggestion entziehen und anderes als den Aufbruch, nämlich auch das Ende eines europäischen Jahrhunderts sehen.<sup>237</sup>

Diese Stimmung, das sogenannte Augusterlebnis von 1914, ergriff auch Hans Kohn. Wie für viele seiner Generation wurde der Erste Weltkrieg auch für ihn zu einem einschneidenden Erlebnis in seiner intellektuellen Biographie, in dessen Folge sich sein Denken veränderte.<sup>238</sup> Zur Zeit des Kriegsausbruchs studierte Kohn noch immer an der Prager Universität und war in die Vorbereitung für sein Rigorosum vertieft, das er jedoch vor Kriegsbeginn nicht mehr ablegen konnte. Die Nachricht von der Ermordung des Habsburger Thronfolgers Franz Ferdinand und dessen Frau in Sarajevo erreichte Kohn am 28. Juni 1914 „in der kühlen Stille des Café Radetzky, eines typisch österreichischen Kaffeehauses an der Malá Strana oder Kleinseite, einem der ältesten Stadtteile Prags am Fuße des Hradschin.“<sup>239</sup> In seinem Kriegstagebuch dokumentierte Kohn seine

<sup>237</sup> Manfred Rauchensteiner: *Der Tod des Doppeladlers: Österreich-Ungarn und der Erste Weltkrieg*, Wien 1993, S. 101. Die im Zitat genannten Personen revidierten ihre Kriegsbegeisterung im Verlauf oder in Folge des Krieges. Einige wie Romain Rolland und Max Scheler bekannten sich daraufhin zum Pazifismus. Wie im Folgenden gezeigt werden wird, verlief Hans Kohns Entwicklung ähnlich.

<sup>238</sup> Für einen breiteren Überblick sei hier auf die Forschungsliteratur verwiesen: Zur Auguststimmung siehe u.a. Robert Wohl: *The Generation of 1914*, London 1980. Zur jüdischen Kriegsbegeisterung (in Deutschland) siehe Werner Mosse (Hg.): *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923*, Tübingen 1971 sowie Paul Mendes-Flohr: „The Kriegserlebnis and Jewish Consciousness“, in: Wolfgang Benz (Hg.): *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik*, Tübingen 1998, S. 225-237. Zu einer weniger monolithischen Behandlung des Augusterlebnisses für die jüdische Bevölkerung siehe Sieg: *Jüdische Intellektuelle*. Zur Bedeutung des Ersten Weltkrieges für die Juden der Habsburgermonarchie siehe Marsha Rozenblit: „The Dilemma of Identity: The Impact of the First World War on Habsburg Jewry“, in: Richie Robertson und Edward Timms (Hg.): *The Habsburg Legacy. National Identity in Historical Perspective*, Edinburgh 1994, S. 144-157.

<sup>239</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 112.

Kriegsbegeisterung.<sup>240</sup> Sein Enthusiasmus war dabei, wie im Folgenden gezeigt werden soll, von Martin Buber stark beeinflusst. Dieser schrieb dem bevorstehenden Krieg einen innerjüdischen Sinn ein und bedauerte, dass er aufgrund seiner Ausmusterung nicht selbst als Frontsoldat Verwendung fand.<sup>241</sup> Kohns Kriegslust war derart groß, dass er es kaum erwarten konnte, ins Feld zu ziehen. Zunächst hatte er jedoch eine Grundausbildung zu absolvieren, sodass er sich anfangs enttäuscht vom tatsächlichen Kriegsalltag zeigte:

Ich bin am 25. vorigen Monats eingerückt. Bis jetzt war es eine große Enttäuschung. Ich hatte den Krieg freudig begrüßt. [...] Eine jugenhafte Freude war in mir. Der Gedanke des Krieges, die Idee, hatte verjüngende Kraft. Heute früh las ich die Worte in R.M. Rilkes Requiem: // Die großen Worte, aus den Zeiten, da / Geschehn noch sichtbar war, sind nicht für uns. / Wer spricht von Siegen. Überstehn ist alles. // – Das glaubte ich überwunden. Ich erwartete eine Offenbarung im hellenisch-bildnerischen Geist, den Atem von Jugendblut und Kraftbewußtsein. Luft und Bewegung, Wirklichkeit und Anschauung. Und vor allem: hier erwachte ‚Volk‘ zu einer höheren Einheit, und wenn es auch nicht mein Volk war, wenn ich nach Deutschland blickte, sah ich ehrfürchtig zu, fühlte mich mitgetragen, irgendwie mein Ich erweitert. Dann: endlich galt es: Pflichterfüllung, wo sie am schwersten fällt, Selbstopferung für ein Höheres, des Teiles für ein Ganzes.<sup>242</sup>

Kohn sah im Krieg nun also die Möglichkeit zur Tat und somit zur gewünschten Erneuerung, die er schon als Mitglied des *Bar Kochba* angestrebt hatte, die bisher aber nur auf der geistig-intellektuellen Ebene hatte stattfinden können. Im bevorstehenden Krieg schien ihm sich nun die Möglichkeit zu bieten, Geist und Tat zu vereinen. In Kohns Auseinandersetzung mit dem Krieg offenbart sich auch erneut die Komplexität seines nationalen Selbstverständnisses. Kohn war österreichischer Staatsbürger<sup>243</sup> und sah in seinem Kriegsdienst auch eine „Pflichterfüllung“. Sein Tagebucheintrag zeigt, dass er sich trotz der Verbundenheit, die er zur deutschen Sprache und Kultur fühlte, nicht sein Volk sah, wenn er „nach Deutschland“ blickte. Im Fortgang des Tagebuchs, in dem er die Empfindungen schilderte, die die Ermordung des Thronfolgers Franz Ferdinands in ihm evozierte, tritt seine Loyalität zur Habsburgermonarchie deutlicher zutage:

<sup>240</sup> Kohn führte ab September 1914 ein Tagebuch, das er auch während der Jahre in Zentralasien und Sibirien fortführte, wobei er jedoch einige Tagebucheinträge von 1915 aus dem Gedächtnis rekonstruierte, da er das Original vernichten musste, als er in russische Kriegsgefangenschaft geriet. Es handelt sich somit um eine überaus interessante, aber unsichere Quelle, da sie zwar zeitgenössisch entstand, aber dennoch teilweise auf einer nachträglichen Erinnerung beruht. Zur Problematik dieser Quellengattung im Allgemeinen siehe auch Sieg: *Jüdische Intellektuelle*, S. 122.

<sup>241</sup> Martin Buber an Hans Kohn, Brief vom 30. September 1914, in: Buber: *Briefwechsel*, Bd. 1, S. 370. Zu Bubers Deutung des Krieges siehe dessen Artikel in der *JR* und *Der Jude*. Hier seien genannt: „Die Tempelweihe“, *JR*, 1. Januar 1915, S. 1-4; „Der Engel und die Weltherrschaft. Ein altjüdisches Märchen. Den Freunden im Feld gewidmet“, *JR*, 19. Februar 1915, S. 62; „Die Losung“, *Der Jude* 1, (1916/1917), S. 1ff.

<sup>242</sup> Hans Kohn: Kriegstagebuch, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 23, Folder 2.

<sup>243</sup> Im Zuge des Österreichisch-Ungarischen Ausgleichs von 1867 hatten die Juden der Monarchie ihre Gleichstellung erhalten.

Wir hatten Franz Ferdinand nicht geliebt [...]. Wäre er gestorben, nichts wäre uns gleichgültiger gewesen. Aber politisch ermordet. Das traf uns an einer Stelle, die wir in uns gar nicht ahnten: als Österreicher. Wir waren irgendwie mit verwundet worden. Man schrie unwillkürlich, noch ohne Kenntnisse näherer Tatsachen Rache. [...] Jedenfalls der Attentäter ein Serbe: slawische Motive. [...] Eigentlich peinigte sie alle [die Menschen in Prag, R.L.] irgendwie nur das ‚Slawische‘ daran.<sup>244</sup>

In dieser speziellen historischen und politischen Situation sah Kohn sich also patriotisch der österreichisch-ungarischen Monarchie verpflichtet: Die Kriegsteilnahme bedeutete die Erfüllung einer nationalen Aufgabe. Noch Jahre später reflektierte er in seiner Autobiographie rückblickend auch über die Kriegsunlust, die er bei der tschechischen Bevölkerung der Habsburgermonarchie zu beobachten meinte: Österreich-Ungarn zog an der Seite Deutschlands in den Krieg gegen Russland und Serbien – und somit gegen slawische Völker wie die Tschechen selbst. In seinem Kriegstagebuch hatte Kohn diese ausbleibende Kriegsbegeisterung unverblümt als Feigheit verachtet und sogleich hinzugefügt, dass er selbst im Gegensatz dazu im Ernstfall durchaus in der Lage sei, mit Anstand zu sterben.<sup>245</sup>

Dass sich aber jüdische Soldaten durchaus mit demselben Dilemma konfrontiert sehen konnten wie die Tschechen, reflektierte Kohn weder im Tagebuch noch später in seiner Autobiographie. Schließlich zogen insgesamt 1.5 Millionen jüdische Soldaten in den Ersten Weltkrieg, davon 320.000 in der österreichisch-ungarischen Armee. Letztere kämpften hauptsächlich an der russischen Front; 40.000 von ihnen fielen.<sup>246</sup> Im Gegensatz zu Kohn verbalisierte Buber diese Tragik, dass also im Feld Juden gegen Juden kämpfen mussten, in seinen Reden und Aufsätzen. Buber sah in dieser Unvermeidlichkeit allerdings einen tieferen Sinn für die Erneuerung und zukünftige Geschichte des jüdischen Volkes:

Sie werden ihre Einheit als Juden fühlen und erkennen lernen. Sie werden ihr Gemeinschaftserlebnis vertiefen und aus ihm ihr Judentum neu aufbauen. Sie haben in Blut und Tränen die Zerrissenheit des Judentums geschaut und die Sehnsucht wird über sie kommen, sie zu heilen. Sie werden danach Verlangen tragen, daß aus ihrem kranken Volke ein heiles und aufrechtes Volkswesen werde wie das, dessen Glut sie in jenem Augenblick mit erfaßte.<sup>247</sup>

<sup>244</sup> Kohn: Kriegstagebuch, Eintrag vom 23. September 1915, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 23, Folder 2.

<sup>245</sup> Ebd. Der Forschungsliteratur zufolge waren diese Vorwürfe, die beide Seiten während und nach dem Krieg der jeweils anderen machten, Teil des tschechisch-deutschen Nationalitätenkonflikts. Vgl. Richard Lein: *Das militärische Verhalten der Tschechen im Ersten Weltkrieg*, Diss., Universität Wien 2009. Dass Kohn diesem Narrativ auch noch in seiner Autobiographie folgte, mag ein weiteres Indiz dafür sein, dass er sich den Tschechen seines Heimatlandes nicht wirklich verbunden fühlte bzw. sich bei ihrer Beurteilung nicht um Objektivität bemühte.

<sup>246</sup> Vgl. die Zahlen in Martin Gilbert: *Jewish History Atlas*, 3. Auflage, London 1985, S. 89. Die Geschichte von zionistischen Juden im Ersten Weltkrieg ist bisher vergleichsweise selten untersucht worden, u.a. aber von Sieg: *Jüdische Intellektuelle*; sowie von Rozenblit: *Reconstructing a National Identity*.

<sup>247</sup> Buber: „Die Tempelweihe“, S. 3.

Das Leid, das dieser Krieg für die jüdischen Soldaten bedeutete, sah Buber somit als einen Anstoß für die Neuerstehung des gesamten jüdischen Volkes an. In dem von ihm verfassten „altjüdischen Märchen“ „Der Engel und die Weltherrschaft“, das er im Februar 1915 in der *JR* veröffentlichte und den „Freunden im Feld“ widmete, ging er noch einen Schritt darüber hinaus, indem er dieses Leiden als von Gott gewollt darstellte. So ließ er den „Herrn“ im Märchen sagen, dass es nur Ihm gegeben und unvermeidlich sei,

die Erde mit Fäulnis [zu] nähren und mit Schatten [zu] decken, daß sie aus dem Samen gebäre, – das heißt, die Seelen mit Blut und Schmerzen fruchtbar machen, daß das Werk aus ihnen erstehe.<sup>248</sup>

Mit seiner Deutung des Krieges als eines notwendigen Opfers der Juden für ihre eigene Erneuerung als Volk und auch für ihre Zukunft in Zion beeinflusste Buber seine ihm treu ergebenen Anhänger des *Bar Kochba*, mit denen er in einem regen Briefwechsel stand. Darin äußerte sich Kohn zwar nicht zur Tragik des Krieges, doch maß auch er ihm eine große jüdische Dimension bei. Bereits Ende Juli 1914 verfasste er eine „Ode an mein Volk“, in der er seiner Interpretation lyrisch Ausdruck verlieh:

Sturmwind. Gott geht durch die Zeit, / leise rührt er an Ewigkeit, / die in uns schläft. / Wie auf verstaubten Saiten verwehender Klang / Klingt es in uns ... Mensch erwacht. / Jünglinge wachsen urplötzlich empor / und sehen, vom Lichte erhellt / neue Welt. / Da gibt es nicht / Gespielen mehr. Pflicht / wuchtet auf ihrem Angesicht / und macht es groß und klar. / Alles, was war / ist nicht mehr. / Ein neues Land / liegt vor ihnen, ausgebreitet bis an ihren Rand, / nahe zu greifen. / Und sie gehen, Hand in Hand / Mann neben Mann, Sprung bereit, wie Früchte, die reifen. // Morgenrot aus dem Himmel bricht, / Gott spricht: / „Ich hab euch erwählt, / aus uralten Volkes geheiligter Kraft / zu schmieden neue Geschicke. / Schmach schüttelt ab. Schafft / Neues Recht. / Lange genug wart ihr nur Knecht / und seid doch zu Großem berufen. / Die Zeit, sie hat sich endlich erfüllt. / Nur an euch ist es, angefüllt / von dem neuen Erleben zu bauen. / Das Heimatland ist noch wüst; / aus seinem Innern grüßt / noch keine Flagge zum Meere. / Aber es spürt / eure Nähe. / Auf dem Königsplatze rührt / sich geschäftige Schar. // Im Lichte glänzen schon des Tempels Stufen. / Ihr seid berufen.“ // Sie horchen und hören und staunen und gehen. / Keiner kann widerstehn. // Auf ihrer Stirne brennt rein / Jahwe Schein.<sup>249</sup>

Im Kriegsdienst sah Kohn also eine nationale Pflicht nicht nur der Habsburgermonarchie gegenüber, sondern auch für die jüdisch-zionistischen Bestrebungen. Die Pflicht zur Teilnahme am Krieg bestand seiner Ansicht nach auch darin, dass die Glaubensbrüder im Osten Europas und in Russland in seinem Verlauf aus der zaristischen Despotie befreit werden würden. Nach dem ersten Kriegsjahr notierte er 1916, als er sich bereits in russischer Gefangenschaft befand, in seinem Tagebuch seine Gedanken „Zur Lage“,

<sup>248</sup> Buber: „Der Engel und die Weltherrschaft“, S. 62. Zu Bubers Kriegsbejahung vgl. auch Sieg: *Jüdische Intellektuelle*, S. 140-151.

<sup>249</sup> Hans Kohn: „Ode an mein Volk“, Tagebucheintrag vom 28. Juli 1914, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 2, Folder 1.

und zeigte sich überzeugt von der Notwendigkeit eines vollständigen Sieges Deutschlands und Österreichs über Russland und Rumänien „für unser Volk, für die Juden.“<sup>250</sup> Mit diesen Überzeugungen und beinahe messianischen Hoffnungen für das jüdische Volk rückte er also am 26. August 1914 in Prag gemeinsam mit seinem Freund Robert Weltsch freiwillig in ein überwiegend tschechischsprachiges Infanterieregiment der österreichisch-ungarischen Armee ein. Doch sein „Jugendblut und Kraftbewußtsein“ sollten vorerst keinen Einsatz finden. Es blieb zunächst nur bei militärischen Übungen, bis beide Freunde im Oktober desselben Jahres nach Salzburg versetzt wurden. Auch dort war der Alltag weniger vom Kriegsgeschehen geprägt, als vielmehr von „häufige[n] Besuch[en] des Stadttheaters und der Konzerte im Mozarteum.“<sup>251</sup> Da Robert Weltsch und Hans Kohn über eine höhere Bildung verfügten, nutzten sie in Salzburg die Möglichkeit, in die Offiziersschule einzutreten, – eine Entscheidung, die Kohn während seiner bald folgenden Kriegsgefangenschaft sehr zum Vorteil gereichen sollte. Anfang Februar 1915 schließlich meldete er sich freiwillig zu einem Einsatz in den Karpaten und notierte dazu am 1. Februar in seinem Tagebuch:

Ich bin jetzt am Abend, wo ich alles klarer sehe, froh, daß ich mich gemeldet habe. Sonst würde ich mich immer schämen. Sicher: meine Begeisterung ist lange weg, aber es ist ja dies alles eine moralische Frage. Und ich hoffe, daß ich die Prüfung bestehen werde.<sup>252</sup>

Seine ursprüngliche Begeisterung über den kommenden Kampf war zum reinen Pflichtgefühl geworden. Beim Karpatenfeldzug kommandierte er ab dem 15. März den 4. Zug der 8. Kompanie, mit der er jedoch bereits sechs Tage später in russische Kriegsgefangenschaft geriet.<sup>253</sup> Er war damit einer der schätzungsweise 2.77 Millionen österreichisch-ungarischen Kriegsgefangenen des Ersten Weltkrieges, die circa einem Drittel dieses Heeres entsprachen. Sie wurden mehrheitlich von der russischen Armee gefangen genommen.<sup>254</sup> Aus dieser Gefangenschaft sollte Kohn erst am 12. Januar 1920 wie-

<sup>250</sup> Kohn: Kriegstagebuch, Eintrag vom 4. November 1916, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 23, Folder 1.

<sup>251</sup> Kohn: Kriegstagebuch, loses Blatt, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 23, Folder 1.

<sup>252</sup> Kohn: Kriegstagebuch, Eintrag vom 1. Februar 1915, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 23, Folder 1.

<sup>253</sup> In der Forschungsliteratur zu Kriegsgefangenen der österreichisch-ungarischen Armee in Russland wird mitunter die These vertreten, dass die Soldaten dieser Kompanie anstatt gefangen genommen worden zu sein vielmehr desertiert seien. Inwieweit das für Kohn zutreffend ist, kann hier nicht rekonstruiert werden. Zu beachten ist jedoch, dass Kohns Schilderung des Hergangs der Ereignisse den Erzählstrategien anderer Kriegsgefangener gleicht, indem er ihn in seinem Tagebuch in minutiösen Details beschreibt und mit einer Skizze untermalt. Diese Erzählweise ist häufig in autobiographischen Schriften von Kriegsgefangenen zu finden, da sich der Erzähler auf diese Weise vor dem Vorwurf der Feigheit und insbesondere der Desertierung zu bewahren versucht. Vgl. dazu u.a. Alon Rachamimov: *POWs and the Great War: Captivity on the Eastern Front*, Oxford 2002 und Reinhard Nachtigal: *Kriegsgefangenschaft an der Ostfront 1914 bis 1918*, Frankfurt 2005.

<sup>254</sup> Vgl. Rachamimov: *POWs and the Great War*, S. 31f.



der nach Europa zurückkehren. Sie führte ihn durch die Weiten Zentralasiens bis nach Sibirien. Am 21. April 1915 erreichte er zunächst Samarkand. Im Februar des folgenden Jahres unternahm er seinen ersten Fluchtversuch, wurde jedoch nach drei Tagen aufgespürt, erneut interniert und nun als sogenannter „gefährlicher Gefangener“ in Richtung Andischan und bis zu dem kleinen Vorposten Gultscha in Turkestan weiterverschickt. Von dort wurde er weiter ostwärts bis in das Gefangenenlager Krasnaja Recka bei Chabarowsk in Sibirien gebracht, wo er noch immer als „gefährlicher Gefangener“ in den Strafpavillons, das heißt in Häusern zu je vier oder fünf Mann und ohne Ausgangserlaubnis, untergebracht wurde.<sup>255</sup> Über die Unannehmlichkeiten des Transportes schrieb Kohn, nicht ohne Ironie und nicht ohne die Schönheit der russischen und zentralasiatischen Weiten zu bemerken, an Robert Weltsch:

Jetzt schickt man unsere Gultschaer Strafkolonie durch den selten schönen Ural und durch ganz Sibirien, sich die Mandschurei und den stillen Ozean ansehen. Zuzufolge einiger Details und Entfernungen von unserer Seite hat der russische Staat dafür gesorgt, dass wir nicht aus den Fenstern fallen oder in der Tür uns einklemmen können. So eine Reise ist natürlich für uns nicht gerade bequem. Aber Russland ist anders, als ich gedacht.<sup>256</sup>

Krasnaja Recka selbst war ein Camp nur für Offiziere, das vollständig von den Lagern der Soldaten niederen Ranges getrennt und mit einer Kapazität von 1.100 Personen verhältnismäßig klein hinsichtlich der Gefangenenzahlen war. Besonders das Lager bei Chabarowsk war jedoch berüchtigt für jene Strafpavillons, die eine langfristige, strenge Isolationshaft bedeuteten.<sup>257</sup> Den Erinnerungen von Kohns Mithäftling und späterem Freund Hugo Knoepfmacher zufolge war das Leben in diesem Strafpavillon allerdings besser als in den normalen Unterbringungen, in denen bis zu fünfzig Gefangene in einem Raum schliefen.<sup>258</sup>

Die Märzrevolution 1917 machte zwar Kohns Isolationshaft ein Ende, doch bedeutete sie noch immer nicht die langersehnte Freiheit und Heimkehr. Die Machtübernahme der Bolschewiki bedeutete für die Offiziere zunächst vielmehr einen Umschwung der Verhältnisse zum Schlechteren, da sie ihren Sonderstatus verloren. Dieser Sonderstatus beruhte auf der Haager Kriegskonvention und stand auch unter dem Schutz des Prinzips der Reziprozität. Er bedeutete eine entschiedene Besserstellung von Offizieren unter

<sup>255</sup> Vgl. bis hierher Kohn: *Bürger vieler Welten*, das Kapitel „Rußland“, S. 121-133.

<sup>256</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 27. Juni 1916, *MBN*, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe 376.

<sup>257</sup> Nachtigal: *Kriegsgefangenschaft an der Ostfront*, S. 82.

<sup>258</sup> Hugo Knoepfmacher: “Some Recollections of my Encounter with Hans Kohn in Siberia”, undatiertes Manuskript (ca. 1970), *HuKC*, LBINY, AR 7172, Box 2, Folder 18.

den Kriegsgefangenen: Sie waren von jeglicher Arbeit befreit und erhielten dennoch einen kleinen Lohn.<sup>259</sup> Die Aufhebung dieses Sonderstatus durch die Bolschewiki bedeutete demnach, dass ihre Löhne ein- und sie selbst den anderen Soldaten als Kriegsgefangene gleichgestellt wurden.

Für Kohn ging es ab März 1917 statt westwärts zurück nach Prag noch weiter ostwärts bis ins heutige Novosibirsk und Ende 1918 in das Lager Krasnojarsk, mit circa 25.000 bis 35.000 Gefangenen eines der größten Kriegsgefangenenlager in Russland. Da die russische Armee ihre Gefangenen nach ethnischer Herkunft trennten, befanden sich in Sibirien nur Deutsche, Ungarn und Juden. Von den jüdischen Häftlingen in Krasnojarsk stammten die meisten ebenfalls aus Ungarn stammten. Am 25. Juli 1919 wurde Kohn schließlich aus dem Kriegsgefangenenlager in die Freiheit entlassen, doch verzögerte sich seine Heimreise noch um ein weiteres Jahr. Bereits im Frühjahr 1919 hatte er Irkutsk besucht und Kontakt zu den dortigen zionistischen Kreisen hergestellt, sodass er im Juli ganz dorthin übersiedelte, um als Sekretär des zionistischen Zentralbureaus von Sibirien sowie als Subredakteur der Zeitung *Jewreiskaja Schisn* (russisch für „Jüdisches Leben“) zu arbeiten. Im selben Jahr bewarb sich Kohn auch erfolgreich um die Staatsbürgerschaft der 1918 neugegründeten Tschechoslowakei, was es ihm erlaubte, in Irkutsk auch für die tschechische Kultursektion des tschechischen Armeeverbandes zu arbeiten. Im Rahmen dieser Anstellung beteiligte er sich ebenfalls an der Herausgabe einer kleinen Zeitschrift namens *Heimat*.<sup>260</sup>

Als Kohn Ende des Jahres 1919 sowohl vom Vormarsch der Kommunisten Richtung Osten als auch von der unheilbaren Erkrankung seiner Mutter an Krebs erfuhr, entschied er sich für die Heimreise nach Europa. Mit der Transsibirischen Eisenbahn fuhr er von Irkutsk über die Mandschurei nach Wladiwostok. Von dort gelangte er mit einem Dampfer im Januar 1920 nach Japan, wo er fünf Wochen blieb, da er auf einen freien Schiffsplatz warten musste. Schließlich trat er die Heimreise „auf einem uralten, langsamen Pazifik- und Orientfrachter“ mit Zwischenstopps in Schanghai, Hongkong, Penang und weiteren Stationen an.<sup>261</sup> Er passierte das Rote Meer und kam Ende März

---

<sup>259</sup> Dementsprechend bat Kohn seine Verwandtschaft in seinen Briefen anstatt um Geld meistens um Bücher oder Dinge für den täglichen Bedarf: „Bitte sendet mir statt Geld lieber öfters Pakete (Kappe, Stoffgamaschen, Lein- und Handtuch sehr erwünscht) und sendet jede Woche als offene Drucksache Büchelchen [...]“. Hans Kohn: Karte vom 21. Dezember 1916, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 23, Folder 1.

<sup>260</sup> Hans Kohn an seine Eltern, Brief vom 25. August 1919, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 23, Folder 1. Auch in einem Aufsatz über „Die Juden in Sibirien“ gab Kohn diesen kurzen Einblick in die zionistische Organisation dort vor Ort. Hans Kohn: „Die Juden in Sibirien“, in: *Der Jude* 5, Nr. 3 (1920/1921), S. 185-192.

<sup>261</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 156.

1920 in Marseille an. Von dort erreichte er über die Schweiz und Süddeutschland seine alte Heimatstadt Prag.

### **3.2 Persönliche und intellektuelle Entwicklungen in der Kriegsgefangenschaft**

Rückblickend bezeichnete Hans Kohn die Jahre seiner Kriegsgefangenschaft „als die entscheidenden Jahre meines Lebens. Sie veränderten mein Weltbild und lenkten mein Leben in Bahnen, die ich vor 1914 kaum voraussehen konnte.“<sup>262</sup> Diese Veränderungen sollen im Folgenden dargestellt werden und betreffen, wie Kohns Begriff des „Weltbildes“ es bereits andeutet, vor allem seine persönlichen Überzeugungen. Angesichts der erlebten Schrecken des Krieges an der Front war seine Kriegsbegeisterung am Ende seiner Gefangenschaft dem Pazifismus gewichen. Des Weiteren hatte er sich durch eine umfassende Lektüre mit dem Sozialismus auseinandergesetzt und war zu einem überzeugten Sozialisten geworden. Sehr intensiv hatte er sich auch mit dem Zionismus auseinandergesetzt, den er immer radikaler als einen ethischen Nationalismus verstand.

Eine genaue Analyse dieser Entwicklungen, die sich anhand von Kohns Briefwechsel mit Robert Weltsch sowie seinen Tagebüchern und Manuskripten aus der Zeit der Gefangenschaft gut rekonstruieren lassen, wird im Folgenden erstmalig vorgenommen. In der Forschung werden Kohns Wandlungen, die er in Russland vollzogen hatte, zwar benannt, doch bisher nicht näher ergründet.<sup>263</sup> Dabei stellen seine Überlegungen und Überzeugungen aus dieser Zeit die Grundlage dar für das Verständnis seiner zionistischen Tätigkeit in den 1920er Jahren und auch für seine Theorie des Nationalismus. Nicht zuletzt bilden die Quellen, die aus der Zeit von Kohns Gefangenschaft stammen, einen Gegenpol zu den retrospektiven, verharmlosenden Schilderungen dieser Zeit, die er der Öffentlichkeit in seiner Autobiographie präsentierte.

---

<sup>262</sup> Ebd., S. 122.

<sup>263</sup> Von den genannten Veränderungen von Kohns Weltbild wurde insbesondere seine Hinwendung zum Pazifismus in dieser Zeit erforscht: Dieter Riesenberger: „Hans Kohn (1891-1971) – Zionist und Pazifist“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 41, Nr. 2 (1989), S. 166-174. Kurzen Bezug auf Kohns abflauende Kriegsbegeisterung nimmt Sieg, *Jüdische Intellektuelle*, S. 107, der diese Desillusionierung nach dem Krieg auch der Enttäuschung über die Niederlage Deutschlands und Österreichs geschuldet sieht.

### 3.2.1 „Studienjahre“ in Russland

In seinen autobiographischen Erinnerungen schildert Kohn die mehr als fünf Jahre seiner Gefangenschaft als zwar „entbehrungsreiche[n] Zustand“, aber als eine im Grunde nicht gar zu schreckliche Erfahrung:

Der Gefangene weilt fern von seinen Angehörigen und seiner Heimat, er steht außerhalb des ‚normalen‘ Lebens und fürchtet manche unwiederbringliche Gelegenheit im Beruf und persönlichen Leben zu verpassen. Aber es gibt einen Ausgleich dafür: Der Kriegsgefangene, wenigstens der Offizier, hat Zeit im Überfluß und ist frei, sie nach seinem Belieben zu gebrauchen. [...] Er kann sie mit guten Büchern verbringen, in Gesprächen oder mit Gedanken und Betrachtungen.<sup>264</sup>

In seinen Briefen aus den Jahren 1915 bis 1920 drücken sich hingegen sehr viel stärker die Gefühle der Entbehrung und der Einsamkeit aus:

Ich sehne mich so nach dem Prager Kreise. So hat sich keiner den Krieg und die Kriegsgefangenschaft vorgestellt.<sup>265</sup> Aber es ist hier so fürchterlich, so öde.<sup>266</sup> Mein ‚Leben‘ ist unvorstellbar trübe, ich lese viel – soweit meine Nervosität es erlaubt.<sup>267</sup> Hier geht das Leben bei beginnendem Frühling gleichförmig-traurig weiter; wie ich mich (nach einer 11-monatigen Dürre) sehne nach einer einzigen bewegten oder heiteren Stunde, nach dem Anblick städtischen oder dörfischen Lebens, nach einem Atemzug unter Bäumen, im Grün, in Feldern, nach Freunden und Mädchen, nach Musik.<sup>268</sup> Ich hoffe, daß das alles, vor allem dieser albraumgleiche Krieg, bald ein Ende nehmen wird [...].<sup>269</sup>

Hinzu kamen Krankheiten wie zum Beispiel Malaria und Hunger sowie die nicht zu unterschätzende Unsicherheit über das eigene Schicksal und dasjenige der Familie und Freunde in der fernen Heimat. Die Situation erschien Kohn schon kurz nach der Gefangennahme derart unerträglich, dass er versuchte zu fliehen. In seinem Tagebuch berichtete er von weiteren Fluchtplänen, die seiner Einschätzung nach aber an der Mutlosigkeit seiner Mithäftlinge und Komplizen scheiterten. So versuchte er also die Unannehmlichkeiten der Gefangenschaft so weit wie möglich durch ein intensives autodidaktisches Studium auszugleichen. All diese Erfahrungen von Fluchtplänen und Gefängnisuniversitäten, die er und auch Hugo Knoepfmacher schilderten, entsprechen dabei der Situation, die Joan Beaumont „the experience of the privileged élite“ nennt.<sup>270</sup> So erin-

<sup>264</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 133.

<sup>265</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 28. September 1915 aus Samarkand, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 6, Folder 12.

<sup>266</sup> Hans Kohn an seine Eltern, Brief vom 26. August 1916 aus Chaberowsk, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 6, Folder 12.

<sup>267</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, undatierte Karte von 1916, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 6, Folder 12.

<sup>268</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 13. Mai 1917, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 6, Folder 13.

<sup>269</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 12. Januar 1918, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 6, Folder 14.

<sup>270</sup> Joan Beaumont: „Rank, Privilege and Prisoners of War“, in: *War & Society* 1, Nr. 1 (1983), S. 67-94, hier S. 67.

nete sich Hugo Knoepfmacher, dass in Novosibirsk eine Art “camp university” existierte und Kohn berichtete von Stundenplänen, die sie sich selbst ausarbeiteten, sowie von Seminaren und Vorlesungen, die er vor seinen Mitgefangenen hielt. So galten die Morgenstunden dem Studium des modernen und biblischen Hebräisch, am frühen Nachmittag folgten Übersetzungsübungen vom modernen Hebräisch und Russischen ins Deutsche, um dann den Tag mit Romanen und Lyrik ausklingen zu lassen. Sein Selbststudium beinhaltete darüber hinaus Nationalökonomie, Soziologie, Philosophie, jüdische Geschichte und Zionismus. Er lernte ebenfalls zahlreiche Sprachen wie Französisch, Englisch, Russisch, Italienisch, Türkisch und ein wenig Arabisch.<sup>271</sup> Aus diesen Stunden des Studiums ging auch Kohns Übersetzung von Joseph Klausners *Geschichte der modernen hebräischen Literatur* aus dem Russischen ins Deutsche hervor. Das Buch sollte seine erste Veröffentlichung nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft werden. Er erarbeitete ebenfalls einige Manuskripte, die später als Aufsätze in Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* erschienen.<sup>272</sup>

Seine Studien in der Gefangenschaft bildeten die Grundlage für sein späteres theoretisches Schaffen, wobei ihm insbesondere die Kenntnis zahlreicher Sprachen bei der komparativen Erforschung des Nationalismus als weltweiten Phänomens zu Gute kam.

### 3.2.2 Zionismus in Sibirien

Fern der Heimat, fern von Familie und Freunden galt Kohns Sorge in den Jahren seiner Gefangenschaft in nahezu jedem Brief auch dem *Bar Kochba*. So bat er vor allem Robert Weltsch, brieflich vom Verein und dessen Tätigkeiten zu berichten, um so trotz der trennenden Distanz am Vereinsleben teilhaben zu können. Im August 1917 schickte er an Weltsch einen Brief, in dem er seine Worte sogar direkt an die ihm unbekannten neuen Bundesbrüder des *Bar Kochba* richtete: „[...] Roberts, meine und unserer Freunde ganze Liebe galt dem Verein, heute und hier empfinde ich das stärker als je [...]. Es

<sup>271</sup> Vgl. Kohns Tagebuch von 1916, in dem sich die Mitschriften seiner Studien befinden. Hugo Knoepfmacher schildert in seinen Erinnerungen die Anekdote, dass die Häftlinge für ihr Studium viel Öl für die Lampen benötigten. Da Kohn derart viel lernte, hortete er entsprechend große Mengen Öl, was ihm schließlich den Titel des „Ölmillionärs“ einbrachte. Knoepfmacher: “Some Recollections”, *HuKC*, LBINY, AR 7172, Box 2, Folder 18.

<sup>272</sup> Joseph Klausner: *Geschichte der neuhebräischen Literatur*, übersetzt von Hans Kohn, Berlin 1921. Beispiele für Kohns Artikel, die in Sibirien entstanden: Hans Kohn: „Perspektiven“, in: *Der Jude* 4, Nr. 11 (1919), S. 488-492; ders.: „Zur Araberfrage“, in: *Der Jude* 4, Nr. 12 (1919), S. 567-569.

ist ein großer Schmerz für mich, untätig und in der Ferne sein zu müssen.“ Mit der selbstbewussten Unbescheidenheit, die Kohn mitunter zu Eigen war, beendete er seine Ansprache: „Es tut mir weh, daß ich heute meinen Weg allein gehen muss und der Verein keinen Teil hat an dem, was ich denke und fühle.“ Und er ermahnte die Bundesbrüder: „Und liebt den Bar Kochba, wie ich ihn liebe.“<sup>273</sup>

In der Einsamkeit der Gefangenschaft und in der Ferne sowie angesichts der Unsicherheit der Zukunft versuchte Kohn also, mit seiner Prager Vergangenheit verbunden zu bleiben – zum Teil sicherlich auch, weil er damit die Erinnerung an bessere Zeiten verband. Gleichzeitig nutzte er aber durchaus auch seine Gegenwart und machte das Beste aus den Umständen, indem er in den sibirischen Lagern unter seinen Mithäftlingen den Zionismus verbreitete. Über sein zionistisches Engagement schrieb er in einem Brief an Martin Buber:

Ich habe – mit einem mir unerklärlichem Erfolg – einen zionistischen Kreis hier geschaffen, dessen Mittelpunkt ich bin, oder richtiger, die Männer, deren Namen und Wesen ich meine Kameraden hier gelehrt habe, Sie und Robert und Barkochba. Ich gebe eine Zeitschrift ‚Vom Judentum‘ heraus, halte Reden, Seminare, Hebräischkurse, wir lesen chassidische Legenden im Jargon [...].<sup>274</sup>

In Krasnojarsk wurde Kohn der Obmann der größten zionistischen, sibirischen Kriegsgefangenenorganisation, über deren Tätigkeiten er in zwei Berichten, die er an Weltsch sandte, Auskunft gab. Die Arbeit dieser Organisation, die an die 320 Mitglieder in Krasnojarsk zählte, war dreifacher Natur: lokaler, politischer sowie kultureller. Die lokale Arbeit verfolgte den Zweck, „in den Mitgliedern durch Pflege jüd[ischer] Kultur und Geschichte, in Veranstaltung von Kursen, Vorträgen, gemeinsamen Zusammenkünften die Liebe für ein lebendiges Judentum zu wecken.“<sup>275</sup> Die Ziele der politischen Arbeit umfassten die Organisation des Abtransports der Zionisten, die direkt nach Palästina wollten, sowie die Durchsetzung der Anerkennung der jüdischen Nationalität bei den Lagerkommandos und die Sammlung aller national-jüdischen Kriegsgefangenen in einem Lager. Als den Hauptteil der Arbeit der zionistischen Kriegsgefangenenorganisation sah Kohn allerdings – ganz gemäß seinem Kulturzionismus – die „kulturelle und

<sup>273</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 19. August 1917, *MBN*, JNUL, ARC Ms.Var. 350, Mappe 376. Die Antwort von Robert Weltsch lautete: „Gestern wurde Dein Brief im Verein verlesen und hat großen Eindruck gemacht [...]. Es gibt trotz der vielen militärischen Einziehungen doch noch ein paar Leute hier, die meisten kennen Dich allerdings nur als mythische Figur.“ Robert Weltsch an Hans Kohn, Brief vom 28. Oktober 1917, *RWC*, LBINY, AR 7185.

<sup>274</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Brief vom 21. November 1917, *MBN*, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe 376.

<sup>275</sup> Im Folgenden: Hans Kohn: „Tätigkeitsbericht I, Krasnojarsk, Ende Juli 1919“, *RWC*, LBINY, AR 7185.

aufklärerische Arbeit unter den Kameraden“ an. Zu diesem Zweck war ein kulturelles Ressort unter seiner Leitung gebildet worden, in dessen Rahmen die bereits im Brief an Buber erwähnten Reden zweimal pro Woche gehalten wurden. Kohn, der die meisten dieser Vorträge selbst präsentierte, erreichte dabei mitunter 300 bis 400 Zuhörer.<sup>276</sup>

Auch wenn keine Manuskripte dieser Reden Kohns überliefert sind, so lässt sich doch anhand einiger Quellen dieser Zeit die Wandlung, die Kohn hinsichtlich seiner Interpretation des Zionismus vollzog, nachzeichnen. Immer deutlicher verband er die jüdische Nationalbewegung mit der Forderung, sie auf einer Ethik der Gerechtigkeit aufzubauen und nach diesem Grundsatz auch auf der politischen Ebene zu agieren. Von diesem sittlichen Nationalismus zeugt am kunstvollsten eine handgefertigte, schön verzierte Urkunde, die die Mitglieder der *Zionistischen Vereinigung der Kriegsgefangenen in Krasnojarsk* ihrem Präsidenten Hans Kohn anlässlich dessen Entlassung in die Freiheit am 25. Juli 1919 überreichten. Sie dankten ihm darin, dass er seinen Mitgefangenen

Licht in die Dumpfheit unserer Gefangenenlager gebracht [...] und uns in diesen Tagen der Wirrnis und allgemeinen Verwilderung [...] den Weg der Sittlichkeit gezeigt, jenen Weg, der uns zu unserem Volke führt. Sie haben uns über alles Chaos der Stunde hinweg die ewigen Ideen der Grössten des Judentums und der Menschheit gewiesen und uns gelehrt, was wir tun müssen, um ihnen jetzt und heute treu zu bleiben.<sup>277</sup>

In der Ferne Sibiriens blieb Kohn also einerseits den *Bar Kochba*-Zeiten verbunden, indem er versuchte, zumindest gedanklich Anteil an der Entwicklung des Vereins zu haben. Andererseits entwickelte er aber seine eigenen Vorstellungen vom Zionismus und löste sich in der Unbedingtheit seiner ethischen Ansprüche langsam von seinem Mentor Martin Buber. Kohn reflektierte diese Veränderungen in seinen Briefen an Buber und Weltsch, wobei in diesen persönlichen Dokumenten zwei Tendenzen sichtbar werden, die miteinander verknüpft sind: Zum einen verschärfte sich seine Kritik an einem rein politischen Zionismus, zum anderen verstärkte sich der bereits im *Bar Kochba* vorherrschende Glaube daran, dass vom Judentum und der kulturell-nationalen Bewegung das Heil nicht nur der Juden, sondern aller Völker ausgehen werde.

---

<sup>276</sup> Die Themen dieser Vorträge waren dabei zum Beispiel „Der vorherzlsche Zionismus“, „Theodor Herzl“, „Achad Ha’am“, „Heinrich Heine“, „Nationalismus und Kosmopolitismus“, „Der Chassidismus“, Hans Kohn: „Tätigkeitsbericht I“, *RWC*, LBINY, AR 7185.

<sup>277</sup> „Urkunde der Zionistischen Vereinigung der Kriegsgefangenen in Krasnojarsk“, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 6, Folder 12.

Die erste Tendenz offenbarte sich vor allem in Kohns Beurteilung der Ausgaben der *JR*, die er in Sibirien erhielt.<sup>278</sup> So schrieb er zunächst an seinen Bruder Fritz, dass er „mit dem Zionismus zu hause, soweit ich ihn nach der Jüd[ischen] Rundschau, die ich erhalte, beurteilen kann, [...] sehr unzufrieden“ sei. „Die Leitartikel sind gut [...], aber sonst alles zu politisch.“<sup>279</sup> Und 1918 schrieb er an Robert Weltsch, der ein Jahr später der Herausgeber der *JR* werden sollte: „[...] doch finde ich sie [die *JR*, R.L.] leer, zu ‚politisch‘, man spürt nichts von ‚großem Geist‘, von frischem Aufwärts. Die kultur[ellen] u[nd] sozialen Probleme der Zeit sind gar nicht berührt.“<sup>280</sup> Ein Jahr zuvor hatte er bereits an Weltsch geschrieben, dass sein Zionismus durch die Erfahrungen und Beobachtungen der vorangegangenen drei Jahre „weiter geworden“ sei, da „das soziale Menschheitsproblem“ in ihn eingegangen sei. Er sei immer der Überzeugung gewesen,

daß der Zionismus kein bloßer Repatriierungsversuch ist, sondern daß sich in ihm Mythos gegen Mythos, Glaube gegen Glauben erhebt. Heute sehe ich das Menschenelend schärfer, fühle wichtiger die Bande, die uns mit allem Menschlichen verknüpfen.<sup>281</sup>

Doch diese universal ethische Weitung von Kohns Zionismus bedeutete keinesfalls, dass er sich von der Aufgabe, an der nationalen Erneuerung des Judentums mitzuwirken, abwendete, um sich sogleich der Schaffung einer alle Völker umfassenden Weltgesellschaft zu widmen. Vielmehr wird in seinen Briefen jene zweite Tendenz, dass das Heil der Völker von den Juden ausgehen würde, sichtbar. Erst und nur durch den Zionismus könne eine mögliche Lösung der menschheitlichen Fragen gefunden werden. Der elitäre Geist, der im *Bar Kochba* bereits die Mitglieder beseelt hatte, wird in Kohns Briefen aus der Gefangenschaft erneut deutlich:

Die Ferne hat manche politische Phraseologie vor unseren Augen zerfallen machen, ich bin politisch bewußter oder überhaupt hier erst bewußt geworden, radikaler geworden, das gewaltige Chaos der russischen Revolution hat auf mich gewirkt. [...] Aber immer fester wird in mir die Überzeugung, daß wieder der Völker Heil von Zion ausgehen wird, wenn es uns gelingt, den neuen Sabbat anbrechen zu lassen[,] über den keine Hawdalah mehr gemacht wird.<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> Aus Kohns Briefen geht hervor, dass er die Zeitungen und Bücher für sein Selbststudium sowohl durch das Rote Kreuz in Dänemark, das eine eigene Sektion für Büchersendungen eingerichtet hatte, als auch durch Sendungen der Familie und Freunde erhielt. Vgl. auch Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 132.

<sup>279</sup> Hans Kohn an Fritz Kohn, undatierter Brief von 1918, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 6, Folder 12.

<sup>280</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Karte vom 28. Februar 1918, *RWC*, LBINY, AR 7185.

<sup>281</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 19. August 1917, *MBN*, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe 376.

<sup>282</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Brief vom 21. November 1917, *MBN*, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe 376.



Mit dieser Überzeugung und mit dem Willen, den Zionismus als eine ethische Nationalbewegung zu bewahren und somit zum Vorbild für alle anderen nationalen Bewegungen werden zu lassen, sollte Kohn in den 1920er Jahren in den Dienst der *Zionistischen Weltorganisation* treten. Jedoch bemerkte er bereits in Russland, dass er seine zionistischen Mitgefangenen kaum für seine Überlegungen gewinnen konnte. Im Jahr 1919 schrieb er an Robert Weltsch:

Freiheit habe ich jetzt genügend, Anhänger ebenfalls, aber kaum jemanden, der die Notwendigkeit der Weitung unseres Zionismus versteht. Und wer sie versteht, so doch nur unter Aufgabe der Präponderanz des nationalen Moments, *das ich unter keiner Bedingung aufheben kann*. Je mehr ich innerlich sicher werde und klarer sehe, wie sehr wir an all dem Chaos in der Welt mitschuldig sind, desto einsamer bin ich.<sup>283</sup>

Diese beschriebene Wandlung von Kohns Nachdenken über den Zionismus im Besonderen, aber auch sein intensiveres Studium des Phänomens des Nationalismus im Allgemeinen, werden ebenfalls deutlich in dem Manuskript eines Vortrages über „Das Wesen des Nationalismus“, den er am 10. April 1919 in Krasnojarsk gehalten hatte.<sup>284</sup> Darin setzte er sich mit Johann Gottlieb Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ auseinander, die dieser zwischen Dezember 1807 und März 1808 in Berlin gehalten hatte. Die bereits im vorigen Kapitel beschriebene Bedeutung Fichtes für die Prager Kulturzionisten, die Kohn in seiner Autobiographie später betonte, schlägt sich sehr deutlich in dieser Rede nieder. So waren Fichtes Vorträge Kohns Einschätzung zufolge einzigartig in der „gesamten Weltliteratur“, da Fichte in diesem Buch „mit solcher Tiefe, so hinreißendem Schwung, mit so einzigartig hoher Sittlichkeit dieser Frage, der Frage des Nationalismus nähertritt“ und er somit als der tiefste Denker des Nationalismus anzusehen sei.<sup>285</sup> Fichte fragte in seinen Reden unter anderem, ob das deutsche Volk – zur Zeit der französischen Besatzung im wahrsten Sinne mehr eine „imagined community“<sup>286</sup> denn eine Tatsache – es wert sei, als Volk erhalten zu bleiben, und wenn dem so sei, durch welche Mittel es erhalten werden sollte.<sup>287</sup> Diese Fragen projizierte Kohn in seiner Rede sodann auf das jüdische Volk. Fichtes Antwort auf seine zweite Frage hatte in der einfach anmutenden Forderung, dass die Deutschen Deutsche werden sollten, bestanden. Hätten sie sich dann erst zu einem Volk gewandelt, wäre das Mittel zu seinem

<sup>283</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 14. Juli 1919, RWC, LBINY, AR 7185, eigene Hervorhebung.

<sup>284</sup> Hans Kohn: „Das Wesen des Nationalismus. Nach dem Stenogramm des Vortrages am 10.IV.1919, Krasnojarsk“, HCK, LBINY, AR 259, Box 1, Folder 18.

<sup>285</sup> Ebd.

<sup>286</sup> Anderson: *Imagined Communities*.

<sup>287</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig 1944 [Berlin 1808].

Erhalt ein sittliches, denn: „Nicht die Gewalt der Arme, noch die Tüchtigkeit der Waffen, sondern die Kraft des Gemütes ist es, welche Siege erkämpft.“<sup>288</sup> Darin erkannte Kohn ein Ideal, das jeder Mensch haben müsse. Denn es sei die nationale Pflicht des Individuums, seinen Willen auf etwas Neues hin zu konzentrieren. Kohn sah hierin das Zusammentreffen Fichtes mit Herzls Formel: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen!“<sup>289</sup> Ein Ideal zu haben, bezeichnete Kohn als „eine rein menschliche Notwendigkeit“ – sowohl für die Existenz der Nation als auch für das Individuum und dessen Teilhabe am Geistesleben. Es müsse allerdings von einer besonderen Beschaffenheit sein: Es dürfe weder ein ökonomisches Ideal sein, noch ein Klassenziel, es dürfe nicht zu verschwommen sein, nicht zu weit, aber auch nicht zu eng, sondern „[e]s muß organisch mit uns verbunden und aufgewachsen sein. Es muß unsere innere Natur sein, aber in das Reich des Geistes erhoben.“ Ein Nationalismus, der aus diesem Ideal geboren und es bewahren würde, bedeute

Leben, Einstellen in ein weiteres Sein und weitere Zusammenhänge, in den Zusammenhang zuerst aller, die mit uns den gleichen geschichtlichen Geist tragen, in letzter Linie wie alles Lebendige, d.h. Psychische, ist er aber Hineinragen in umfassenderes Psychisches, in Geist und Kultur.<sup>290</sup>

Das Ideal müsse also, obwohl es ein nationales wäre, auch zur Entfaltung und Weitung des Menschentums führen. Kohn sah darin die Gleichsetzung von Nationalität und Geist und „es ausgesprochen, daß man damit nicht sagt, was man tun soll, wenn man national ist [...], sondern wie man tun soll.“<sup>291</sup> In dieser so deutlichen Formulierung der Frage nach dem „Wie“ zeigte sich erneut Kohns Verständnis des Zionismus als ethischen Nationalismus.

Im Folgenden definierte Kohn die kaum bestimmbaren Begriffe „Volk“ und „Nation“, die er als essentielle Kategorien verstand. So ist „Volk“ in seinem Verständnis etwas Natürliches, etwas organisch Gewachsenes: „Ein Volk ist eine Gemeinschaft, die auf Abstammung und gemeinsamem Geiste beruht und die eine Aufgabe in der Welt zu erfüllen hat [...].“ Ebenso sei die „Nation“ dem Menschen „angeboren“:

Unser Körper ist nichts als eine Fleischwerdung unserer Nationalität, unserer Vorfahren und Ahnen, in uns ist unsere Nationalität und es hat nie einen Menschen gegeben, in dem sie nicht ge-

<sup>288</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Reden an die deutsche Nation. Achte Rede*, Leipzig 1944, S. 137.

<sup>289</sup> Theodor Herzl: „*Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen*“: *Altneuland*, Leipzig 1902.

<sup>290</sup> Kohn: „Wesen des Nationalismus“, S. 14.

<sup>291</sup> Ebd., S. 15, Unterstreichungen im Original.

wesen wäre. Da aber das Seelische an das Körperliche gebunden ist, [...], ist auch unser geistiges Sein national bestimmt.<sup>292</sup>

Daraus schlussfolgerte Kohn, dass Nationen ewig seien – ein Gedanke, der sich auch später noch in seiner *Idee des Nationalismus* (1944) findet, in der er die Anfänge der Nation respektive eines nationalen Bewusstseins bereits im biblischen Judentum sowie bei den Griechen verortete. Dass sich der Mensch dieser angeborenen Gemeinschaft besinne, sei, so Kohn in Übereinstimmung mit Fichte weiter, daher wichtig, da

das Gemeinschaftsbewußtsein, das nationale Bewußtsein diejenige Form [ist], in der das menschliche Selbstbewußtsein, das Selbstbewußtsein des Individuums zur Klarheit über sich selbst gelangt – mehr, es ist der Durchgangspunkt zum Menschheitsbewußtsein [...].<sup>293</sup>

Aus diesen Ausführungen zog er in einem recht einfachen Satz die Konsequenz: „Diese Erweiterung unseres Menschentums um einen festen Mittelpunkt ist jeder wahre Nationalismus und so auch unser Zionismus.“<sup>294</sup> Entscheidende Verdienste um diese Interpretation des jüdischen Nationalismus schrieb Kohn in dieser Rede Achad Ha'am und Theodor Herzl zu. Hinsichtlich dieses Aspektes ist die Rede insofern aufschlussreich, als dass sich der Autor hier kritisch mit den Ursprüngen der kultur-zionistischen Bewegung und deren Begründer Achad Ha'am auseinandersetzte. So komme diesem zwar der „ungeheure Verdienst“ zu, „daß er in den Zionismus statt der Phrase den Ernst gebracht hat. Statt Worten spielerischer Art wie ‚Not lindern‘ das eine ernste Wort ‚Geist‘.“ Doch Achad Ha'am habe

das jüdische Volk in Judenheit und Judentum [gespalten] und durch diese Spaltung nimmt er wieder alles zurück, was er Großes geschaffen hat, denn er schafft einen ‚Kulturzionismus‘, als ob es einen andern geben könnte, einen ‚politischen‘, ‚wirtschaftlichen‘ oder einen ‚sportlichen‘ oder sonst irgend einen besonders bestimmten. Als wäre Leben nicht ein Einheitliches und als könnte man jemals zwischen Kultur und Geist und Wirtschaft eines Volkes, all dem, was einen unaufhörlichen Zusammenhang bildet, auch nur für einen Augenblick unterscheiden.<sup>295</sup>

Achad Ha'am habe somit zwar den Zionismus als geistig-kulturelles Gut und als Lösung der Menschheitsfrage interpretiert, aber „Geist brachte uns Herzl“, und „[a]n Grö-

<sup>292</sup> Ebd. S. 9. Mit diesem Essentialismus, dass Kohn also annahm, dass der Mensch durch sein Blut bestimmt sei, wich er von Fichte ab, der sich durch das „besondere Gesetz der Entwicklung des Göttlichen“ die Freiheit von jeglichen natürlichen Zwängen erhoffte. Fichte: *Achte Rede*, S. 128. Vgl. Voigts: *J.G. Fichte als Prophet*, S. 159f.

<sup>293</sup> Kohn: „Wesen des Nationalismus“, S. 12.

<sup>294</sup> Ebd.

<sup>295</sup> Ebd., S. 17.

ße, Weite, Geist hat Herzl Achad Ha'am weit übertroffen.“<sup>296</sup> Hier widersprach sich Kohn zu einem gewissen Grade selbst, da nun sowohl Herzl als auch Ha'am „Geist“ in die Bewegung gebracht hätten. Im Hinblick auf letzteren meinte „Geist“, wie im Zitat deutlich wurde, die Ernsthaftigkeit, aber Ha'am war Kohn zufolge noch zu sehr der Ghattomentalität verhaftet, die „Geist“ als etwas, das man lernen oder wissen könne, betrachtete, sodass Ha'am den wahren „Geist“, der das Leben selbst sei, noch nicht habe erfahren können. Der Herzlsche „Geist“ ginge darüber hinaus, indem aus ihm schon die freie, erneuernde Persönlichkeit spreche und Herzls Zionismus als geistige Bewegung alle Ebenen des Lebens umfasse. Kohn übersah dabei die Tatsache, dass sich Herzls Zionismus vorrangig auf die Rettung der Juden vor dem Antisemitismus bezog und der von ihm angestrebte „Judenstaat“ kein in allen Aspekten jüdischer Staat, sondern ein Staat für Juden sein sollte.

Den idealen zeitgenössischen Zionismus stellte sich Kohn als eine Synthese aus diesen beiden frühen Zionisten vor. Diese Synthese habe in dem Denken Martin Bubers begonnen, denn Buber habe mit der Wiederentdeckung des Chassidismus die Voraussetzung für ein Hinausgehen über Achad Ha'am geschaffen. Der Chassidismus „war die einzige Bewegung seit Jahrtausenden bei uns, die das Leben nicht zerstückelt hat, in Religionsdienst und Wirtschaft usw.“, sondern im Chassidismus „ist das Leben eine wahre, gelebte, nicht konstruierte Einheit.“<sup>297</sup> In der Übernahme dieser Grundidee des Chassidismus begegneten sich darüber hinaus Zionismus und Fichte. Denn auch im Chassidismus sei es gleichgültig, was man tue, wesentlich sei das „Wie“, „als was für ein Mensch, von welchem Geist getragen.“<sup>298</sup>

Den Schluss seiner Rede widmete Kohn der Frage von der Vereinbarkeit von Nationalismus und Kosmopolitismus – eine Thematik, die bis heute diskutiert wird. Dabei handelt es sich im Kern um die Frage nach der Legitimität und den moralischen Implikationen nationaler Grenzziehungen, also letztlich um die Frage nach dem Verhältnis von Partikularität und Universalität. Beide Begriffe beschreiben Möglichkeiten der Konstruktion von Identität: einerseits eine nationale, also eine auf eine bestimmte Gruppe begrenzte Loyalität, andererseits eine darüber hinausgehende kosmopolitische Weltansicht. Letztere geht davon aus, „that each human being has equal moral worth and that

---

<sup>296</sup> Ebd., S. 18.

<sup>297</sup> Ebd.

<sup>298</sup> Ebd., S. 19.

equal moral worth generates certain moral responsibilities that have universal scope.”<sup>299</sup> Diesen moralischen Verantwortungen kann der Nationalismus, in dessen Zentrum das Wohl der jeweiligen Nation steht, nicht immer gerecht werden. Angesichts der weltweiten Vernetzung der Staaten bleibt jedoch die Frage nach der Abwägung beider Positionen: Können also Nationen ihr eigenes Wohl über das Wohl der Allgemeinheit stellen? Hierbei handelt es sich um eine der Kernfragen, mit denen sich auch Hans Kohn zeitlebens beschäftigte, und auf die er nur in einem ethischen Nationalismus eine Antwort fand. Selten jedoch erörterte er die Frage nach dem Verhältnis von Kosmopolitismus und Nationalismus so direkt wie in seiner Krasnojarsker Rede. Er sah zwischen beiden Bewegungen keinen Widerspruch, vielmehr zeuge diese Frage seiner Meinung nach von Unklarheit. Er verwies erneut auf Fichte und auf die Epoche der Romantik. Denn die Romantik sei als „bewußt nationale Bewegung zugleich die erste in der Weltgeschichte“ gewesen, „die den individualistischen Universalismus der Aufklärung aufnehmend und überwindend, einen neuen Universalismus schuf und im Bilde einer Weltliteratur, ein die Menschheit umfassendes geistiges Leben erfaßt hat.“<sup>300</sup> Dabei habe jedoch die Romantik diesen Gedanken des Universalismus nicht erfunden, sondern nur zurückgegriffen auf die Lehren der jüdischen Propheten, die diesen Gedanken eines ethischen Universalismus bereits konzipiert hätten. Indem die Romantiker diesen Gedanken wieder aufgenommen hätten, seien sie zu den ersten Kosmopoliten geworden. Diese Verbindung zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus sei jedoch nur möglich, indem Nationalismus verstanden würde „im Sinne eines geistigen enthousiasme désintéressée, nicht einer imperialistischen Kommerzpolitik.“<sup>301</sup> Kohn verwies hierbei auf den Weltkrieg, den er und seine Mitgefangenen gerade durchlebt hatten beziehungsweise als Kriegsgefangene noch immer erlebten, und sah eine der Ursachen für diesen Krieg begründet in dem Widerspruch, in dem Staat und Nation zueinander stünden. So sei Nationalismus eigentlich mit dem Kosmopolitismus mitgegeben. Doch aus dem Staat, der als „reines Zweckgebilde [...] wie alles Zweckmäßige trennend, nicht verbindend“ wirke und der somit der Nation, die als „ein Ewiges, Geistgetragenes, das Menschen nicht trennt, sondern verbindet“, entgegenstände, resultierten Kriege.<sup>302</sup> Diese hier nur ange-

<sup>299</sup> Gillian Brock und Harry Brighouse: „Introduction“, in dies. (Hg.): *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge 2005, S. 1-10, hier S. 4. Zu dieser Thematik siehe u.a. auch Susanne Lachenicht und Kirsten Heinsohn (Hg.): *Diaspora Identities. Exile, Nationalism, and Cosmopolitanism in Past and Present*, Frankfurt 2009.

<sup>300</sup> Kohn: „Wesen des Nationalismus“, S. 21f.

<sup>301</sup> Ebd., S. 22.

<sup>302</sup> Ebd., S. 23.

deutete Ablehnung des Staates als unbedingte Endform des Nationalismus bestätigte Kohn auch noch einmal in einem Brief an Robert Weltsch: „Wenn man heute mich nach meiner polit[ischen] Meinung fragt, so bin ich Anarchist, vor allem absoluter Staatsgegner.“<sup>303</sup> Im Ersten Weltkrieg sah Kohn also das beste Beispiel dafür, dass der Staatsnationalismus, dessen Priorität eine politisch souveräne Nation ist, gescheitert war und somit andere Formen der politischen Organisation der Völker gefunden werden mussten.

In diese Zeit von Kohns anarchistischer Phase – er las auch Bakunin und Kropotkin – fiel die Veröffentlichung der Balfour-Deklaration. Am 2. November 1917 hatte das Vereinigte Königreich von Großbritannien den Zionisten darin zugesichert, dass in Palästina eine nationale Heimstätte für das jüdische Volk errichtet werden könne. Kohn erlebte diesen historischen Moment in der Geschichte des Zionismus in der sibirischen Abgeschiedenheit und äußerte sich aufgrund fehlenden konkreten Wissens nicht direkt über seine Ansichten, doch zeigt sich in den wenigen Andeutungen, die überliefert sind, bereits seine Skepsis gegenüber den Vorgängen in Palästina und dem zukünftigen Staatswesen. Diese Zweifel waren ebenfalls Zeichen seiner Wandlungen während der Zeit seiner Gefangenschaft und kamen in den folgenden Jahren umso deutlicher zum Ausdruck, in denen er in Palästina für ein binationales Gemeinwesen eintrat. Er schrieb an seinen Freund Weltsch:

Die Zeit vom 9./XII. 18 bis heute ist in irgend einem Augenblicke für mich ebenso entscheidend geworden, wie jenes wundervolle, gesegnete Jahr 1909/10, wo ich meine ganze Seele Buber hingab. Ich kann Dir die Wandlung schwer beschreiben; vielleicht bin ich nicht mehr Zionist im landläufigen Sinne [...]. Zwischen בטוח מקלט [hebräisch für „sicherer Zufluchtsort“] wie es im hebr[äischen] Baseler Programm lautet, das ich noch heute gut vertreten kann, und dem ‚Staate‘, den uns die Friedenskonferenz braut, ist doch noch ein Unterschied.<sup>304</sup>

Obwohl in der Balfour-Deklaration nur vage von einer „jüdischen Heimstätte in Palästina“ die Rede gewesen war, sahen viele Zionisten darin einen Grundstein für einen souveränen jüdischen Nationalstaat. Auch Kohn hatte Palästina als zukünftigen Ort zionistischer Siedlung keineswegs aufgegeben, präferierte aber die Verwirklichung dieses Plans in anderer Form als in der eines souveränen Nationalstaats.

Seine Krasnojarsker Rede über das „Wesen des Nationalismus“ beendete er mit einem ähnlichen Pathos, mit dem er die gesamte Rede geschrieben hatte und wandte sich an

<sup>303</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 16. Juli 1919, RWC, LBINY, AR 7185.

<sup>304</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 19. Oktober 1919, RWC, LBINY, AR 7185.

den zionistischen Geist seiner Mitgefangenen: Wenn wieder ein Reich der Gerechtigkeit geschaffen werden solle,

dann müssen wir – denn wir wissen, daß diese Idee eine jüdische ist, der jüdischen Propheten, des jüdischen Universalismus – dann müssen wir Juden, wenn uns das Wort von der Welt der Gerechtigkeit nicht zu einer Phrase werden soll, die uns zu gar nichts verpflichtet und unser Leben weiter schön untätig sein und die Welt zu einem neuen Chaos werden läßt, unsere Pflicht tun und die Grundsäule stärken, die die Idee der Gerechtigkeit zuallererst trug, das jüdische Volk.<sup>305</sup>

Diese Rede Kohns ist für das Verständnis seines Denkens wie auch seines weiteren persönlichen Lebenswegs von Bedeutung. Zum einen belegt sie eindrücklich die Beeinflussung der Kultur-Zionisten durch Johann Gottlieb Fichte und illustriert die Auswahl einiger Aspekte des Fichteschen Nationalismus sowie ihre Umdeutung auf den Zionismus. So musste beispielsweise der „Nationalismus [...] als ‚kosmopolitisch‘ dargestellt werden, um so die Umformung des deutschen Nationalismus zu einem jüdischen zu ermöglichen und um die Friedfertigkeit dieses Nationalismus zu unterstreichen.“<sup>306</sup> Der Nachdruck, den Kohn auf den ethischen Charakter legte, den eine nationale Bewegung und als solche vor allem der Zionismus sich bewahren müsse, zeigte sich in dieser Phase von Kohns Leben erstmalig so deutlich. Die Zweifel, die Kohn durch seine Erfahrungen in Russland an nationalen Bewegungen und auch am Zionismus kamen, sollten sich während seiner Zeit in Palästina noch verstärken.

Zweitens offenbart diese Rede eine erste kritische Auseinandersetzung Kohns mit seiner persönlichen Auffassung des Zionismus und den Ursprüngen des Kultur-Zionismus: Kohn zeigte Achad Ha'ams Grenzen auf und betonte die Verdienste Herzls. Über beide Denker ging für ihn dann aber Martin Buber durch die Entdeckung und Einführung chassidischen Denkens in den Zionismus hinaus. Als Schüler Bubers folgte dementsprechend auch Kohn diesem neuen Weg zur Verwirklichung des Zionismus.<sup>307</sup>

Wie schon sein Briefwechsel mit seinen Eltern und Robert Weltsch belegt auch die Krasnojarsker Rede, dass Kohn trotz aller Kritik, die er an der bisherigen zionistischen Bewegung und seiner Vordenker äußerte, uneingeschränkt davon überzeugt war, dass dem Zionismus eine Vorbildfunktion für andere nationale Bewegungen zukomme. Auch diese Überzeugung ist wichtig, um seine späteren Entscheidungen nachvollziehen zu können.

<sup>305</sup> Kohn: „Wesen des Nationalismus“, S. 23f.

<sup>306</sup> Voigts: *J.G. Fichte als Prophet*, S. 160.

<sup>307</sup> Wie sich diese theoretischen Überlegungen auf Kohns Handeln in Palästina auswirkten, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

### 3.2.3 Sozialismus

In engem Zusammenhang mit Kohns Nachdenken über den Zionismus stand auch seine Beschäftigung mit dem Sozialismus. Schon während seiner Zeit in Prag, vor allem nach der Begegnung mit Martin Buber, hatte sich Kohn intensiv mit zeitgenössischen Gesellschaftstheorien beschäftigt und nach tragfähigen Fundamenten für reale Gemeinschaften gesucht. So setzte er sich beispielsweise mit Ferdinand Tönnies' im Jahr 1887 erschienenem Hauptwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft* auseinander, eines der ersten deutschen soziologischen Werke, das in seiner zweiten Auflage 1912<sup>308</sup> bei der zivilisationsmüden und kulturhungrigen Jugend nicht nur in Prag begeistert aufgenommen wurde.<sup>309</sup> Tönnies stellte darin der mechanisch gebildeten Gesellschaft wie zum Beispiel dem Staat die organische Verbindung der Gemeinschaft gegenüber, wie sie von Familien- oder Dorfgemeinschaften verkörpert würde. Kohn nun verglich Tönnies' Ansatz mit Bubers Soziologie, die auf eben diesem Gemeinschaftsbegriff fuße, gleichzeitig aber über ihn hinausgehe. Denn auch Tönnies Gemeinschaftsbegriff ist Kohn zufolge nicht frei von einem reaktionären Zug, da er „zu wenig all das Dumpfe, Rohe, Unfreie, das den alten Familien- und Dorf- und Kleinstadtgemeinschaften anhaftete“, beachte und „die großen befreienden humanisierenden und in ihrem Ursprung religiös-sittlichen Kräfte“ übersähe, die die Gesellschaft mitgeschaffen habe.<sup>310</sup>

Bubers Verständnis von Gemeinschaft hingegen gleiche eher einem Bund, zu dem sich die Mitglieder freiwillig um einen religiösen Mittelpunkt zusammenfänden, sodass Buber dem Marxismus durchaus nahe stehe, sich aber in seinem religiösen Sozialismus gleichzeitig von ihm unterscheide. Dieser religiöse Sozialismus bedeutete in Kohns etwas vager späterer Definition, „daß der Mensch in der Konkretheit seines persönlichen Lebens mit den Grundfakten dieses Lebens Ernst macht: den Fakten, daß Gott ist, daß die Welt ist, und daß er, diese Menschenperson, vor Gott und in der Welt steht.“<sup>311</sup>

Kohn hatte sich folglich schon in Prag mit sozialistischen Ideen beschäftigt und war nun in Russland gar zu einem radikalen Sozialisten geworden: Er hatte sich nicht nur in die Werke der russischen Anarchisten Bakunin und Kropotkin, sondern auch in die Litera-

<sup>308</sup> Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig 1887; zweite Auflage unter dem veränderten Titel: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin 1912.

<sup>309</sup> Vgl. Frank Osterkamp: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Über die Schwierigkeiten einen Unterschied zu machen. Zur Rekonstruktion des primären Theorieentwurfs von Ferdinand Tönnies*, Berlin 2005, S. 3.

<sup>310</sup> Kohn: *Martin Buber*, S. 193.

<sup>311</sup> Ebd., S. 195.



tur des Frühsozialismus von Robert Owen und Henri de Saint Simon vertieft und suchte nun nach Wegen, die Utopie eines gerechten Gemeinwesens zu verwirklichen. So schrieb er 1918 an seinen jüngeren Bruder Fritz: „Ich muß gestehen, daß ich hier dem sogenannten utopischen Sozialismus ebenso nahe wie dem evolutionistisch-wissenschaftlichen Sozialismus fremd geworden bin.“ Er frage sich: „Der Traum von Utopia oder Ikarien, ob man ihn nicht ins Werk setzen könnte.“<sup>312</sup>

So nimmt es nicht Wunder, dass Kohn in die Russische Revolution von 1917 zunächst große Hoffnungen setzte. Er verglich seine Situation dabei gern mit der von Immanuel Kant und dessen vergleichbare Erwartungen an die Französische Revolution. Auch Kohn wünschte, dass die Revolution eine „Gewähr für die Erziehung des Menschengeschlechts“ darstellen würde.<sup>313</sup> Sein Freund Hugo Knoepfmacher erinnerte sich, dass die Gefangenen zwar hauptsächlich Beobachter gewesen seien, sie aber der kommunistischen Revolution Erfolg wünschten, nicht zuletzt, da dies ihre Heimkehr beschleunigt hätte. Aber natürlich seien sie auch neugierig gewesen, „how it would turn out to put the ideas of socialism, so captivating by their appeal to justice, into practice.“<sup>314</sup> Kohn wurde jedoch schnell enttäuscht und zeigte sich entsetzt über den auf die Revolution folgenden Bürgerkrieg. Dieser sollte circa acht Millionen Menschen – zu einem Großteil Zivilisten – das Leben kosten.

Das Lagerleben bot Kohn die Möglichkeit, seiner sozialistischen Überzeugung durch konkrete Arbeit Ausdruck zu verleihen. Die Versuchung der Gefangenen, von der anhaltenden Kriegssituation unrechtmäßig zu profitieren, war groß. Als eine Maßnahme zur Prävention solcher Entwicklungen gründete Kohn gemeinsam mit anderen zionistischen Kriegsgefangenen die jüdische Arbeiterproduktgenossenschaft *Nemalah* (hebräisch für „Ameise“). Diese sollte „auf sozialistisch-kooperativer Basis [...] den Unternehmerprofit und den Zwischenhandel ausschalten und den ganzen Ertrag dem Arbeiter zukommen lassen.“<sup>315</sup> Flankierend war die „Erziehung unserer G[laubens]g[enossen] zu genossenschaftlicher Arbeit geplant.“

Dass Kohn also versuchte, den Sozialismus mit dem Zionismus zu vereinen, belegt auch ein vierseitiges Manuskript aus dem Jahr 1919, das sich in Robert Weltschs Nachlass befindet und den Titel „Judentum und Sozialismus“ trägt. Kohn hatte in der „camp uni-

<sup>312</sup> Hans Kohn an Fritz Kohn, undatiertes Brief 1918, *HKC*, *LBINY*, AR 259, Box 6, Folder 2. Der Inselstaat „Ikarien“ ist Schauplatz des utopischen Romans *Reise nach Ikarien* (Paris 1840) des Frühsozialisten Étienne Cabet, der sich wiederum an das Werk Robert Owens anlehnt.

<sup>313</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 16. Juli 1919, *RWC*, *LBINY*, AR 7185.

<sup>314</sup> Knoepfmacher: „Some Recollections“.

<sup>315</sup> Hans Kohn: „Tätigkeitsbericht Nr. 2, Krasnojarsk, Anfang Juli 1919“, *RWC*, *LBINY*, AR 7185.

versity“ eingehend die Geschichte des antiken Judentums studiert und begann diese kurze Abhandlung mit der Auflistung der bedeutendsten theologischen Neuerungen, die das antike Judentum der Welt gebracht habe, namentlich die zwei einzigartigen Auffassungen der jüdischen Schöpfungsgeschichte: Erstens die Auffassung Gottes als eine Einheit und zweitens die Auffassung der verschiedenen Völker als eine einheitliche Menschheit. In dieser zweiten Idee der Gleichheit aller Menschen offenbare sich somit eine der zentralen Ideen des Judentums: die Idee der Gerechtigkeit, die sich insbesondere in den Worten der Propheten Bahn breche. Auf dieses „urjüdische Gut“ habe Karl Marx als Begründer des modernen Sozialismus zurückgegriffen und somit etwas Neues geschaffen, denn „er hat aus dem bisherigen Ziel der Befreiung des Proletariats aus Egoismus oder aus Gerechtigkeit, damit es ihm besser gehe, etwas ganz Neues gemacht: die Welterlösung.“<sup>316</sup> Kohn leitete somit die Ideen des Sozialismus aus dem Judentum her und sah darin die Erklärung dafür, dass sich viele Juden der sozialistischen Idee verschrieben hätten.<sup>317</sup> Er nutzte diese Erkenntnis gleichzeitig für eine Kritik der zeitgenössischen assimilierten Juden: Viele der sozialistischen Juden seien keine wahren Sozialisten, da sie durch die Assimilation ihre eigene Identität als Juden aufgegeben beziehungsweise verleugnet hätten. Doch der „wahre Sozialismus“, der „in unserer Zeit der reinen Macht- und Interessenpolitik der Erbe des Humanismus, der Vertreter der großen Gedanken der Renaissance und des klassischen Humanismus“ sei, verlange nicht die Aufgabe der jeweiligen Nationalität seiner Anhänger.<sup>318</sup> Vielmehr müssten sich die Anhänger der sozialistischen Ideen ihrer eigenen Nationalität bewusst sein und sich zu ihr bekennen, um in ihren sozialistischen Bestrebungen ernst genommen werden zu können. Kohns Argumentation verfolgte also erneut auch eine Kritik der jüdischen Emanzipation, die so oft doch nur in die Assimilation und zur Aufgabe des Judentums geführt habe. Nun sei es aber an der Zeit für eine jüdische Renaissance, für eine Wiederentdeckung und Wiederbelebung des Judentums. Für Kohn stand fest, dass das Judentum bedeutend für die Welterlösung sein würde, doch „[s]olange das jüdische Volk, das wir als einen Träger des Gedankens der Gerechtigkeit und des Universalismus kennen gelernt haben, sich nicht frei schöpferisch entfalten kann, ist das Fundament des allgemei-

---

<sup>316</sup> Hans Kohn: „Judentum und Sozialismus“, undatiertes Manuskript, RWC, LBNY, AR 7185, S. 1.

<sup>317</sup> Ebd., S. 2.

<sup>318</sup> Ebd. Auf die Geschichte der Bundisten, also der jüdischen Sozialistenvereinigungen, die sich Ende des 19. Jahrhunderts in Osteuropa und dem russischen Zarenreich gebildet hatten, nahm Kohn in diesem Manuskript keinen Bezug, sodass seine Kritik ohne Konkrete oder auch Gegenbeispiele bleibt.

nen Völkerbundes nicht ausgebaut.“<sup>319</sup> Dass Palästina der einzig mögliche Ort für diese schöpferische Entfaltung wäre, stand für ihn dabei außer Frage. Dort gebe es die Möglichkeit für die Schaffung einer gerechten Gesellschaft. Bei deren Beschreibung verwendete er in seinem Manuskript zunächst das Wort „Sozialismus“, das er jedoch mit dem allgemeinen Begriff der „Gesellschaftsordnung“ ersetzte. Ein vorgefertigtes Schema zum Aufbau dieser Gesellschaft gebe es allerdings nicht, sie müsse organisch wachsen. Die Beschreibung, die Kohn dann im Folgenden von dieser Gesellschaft gab, war aber durchaus von sozialistischen Idealen geprägt, denn die Bewohner würden ihre

künftige Gemeinschaft in Palästina auf der breiten Basis der Gerechtigkeit aufbauen, wo keiner den andern unterdrückt, wo alle gleichberechtigt zum Gemeinwohl leben. Der Boden wird in unserem Lande Eigentum des Volkes sein, nicht Einzelner, alle wirtschaftlichen Unternehmungen werden soweit als möglich auf genossenschaftlichen, kooperativen Grundlagen errichtet.<sup>320</sup>

Diese Ideale sollte Kohn während seiner praktischen Tätigkeit in der *Zionistischen Weltorganisation* und vor allem als Mitglied des *Brith Schalom* in Jerusalem ab 1925 weiterhin verfolgen. Doch nach seinem Bruch mit dem Zionismus und mit Ausbruch des Zweiten Weltkrieges wandelte sich seine Einstellung zum Sozialismus und spätestens mit Beginn des Kalten Krieges folgte seine Argumentation der des liberalen Westens gegen den sozialistischen Osten.<sup>321</sup>

Nach seiner Rückkehr nach Europa blieb er dem Sozialismus jedoch zunächst mehr als gewogen. Seine erste größere Veröffentlichung zu der in Russland erlebten Revolution erschien im Jahr 1923: In dem kleinen Band *Sinn und Schicksal der Revolution* setzte sich Kohn mit dem Wesen und der Entstehung der Russischen Revolution auseinander und versuchte

zu zeigen, wie es kein Zufall war, daß die Bolschewiki im Herbst 1917 die Regierung übernahmen, dass sie sie im Namen des Volkes übernehmen mussten, daß das, was sich hier vollzog, Fleisch und Blut des Volkes und des russischen Volkes war. Und daß, trotz aller Feindschaft von außen und innen, trotz Hunger und unbeschreiblichen Elends, die russische Sowjetrepublik lebt.<sup>322</sup>

Dennoch war sich Kohn bewusst, dass der Bolschewismus „keine moralische Bewegung [ist], die Mittel sind ihm gleich, entscheidend ist nur ihre Zweckmäßigkeit.“<sup>323</sup> In

---

<sup>319</sup> Ebd., S. 4.

<sup>320</sup> Ebd.

<sup>321</sup> Siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

<sup>322</sup> Hans Kohn: *Sinn und Schicksal der Revolution*, Leipzig 1923, S. 87.

<sup>323</sup> Ebd., S. 61.

seiner Kritik des bolschewistischen Regierungssystems wurde er dabei auch deutlicher: „Es ist wohl unzweifelhaft Wahrheit, daß es in den bolschewistischen Gefängnissen grauenhafter war als in den zaristischen, und das russische Volk ist in den letzten vier Jahren in einen Abgrund von Leiden untergetaucht.“ Die interessante Wende erfuhr diese Kritik des Bolschewismus jedoch am Ende des Buches, wo Kohn wiederum die Verdammung dieses Zustandes in Russland durch den liberalen Westen kritisierte:

Nur daß wir hier den Flecken und Hässlichkeiten schärfer und kritischer gegenüberstehen; das Unrecht der alten Staaten, die in verhältnismäßiger Ruhe Schein von Freiheit und Würde gewähren können, ist uns schon so gewohnt, daß uns das Pathos der Entrüstung fremd geworden ist; dort aber, wo wir Neues, Besseres, das Gute erwarteten, wohin wir sehnsüchtig geblickt haben, wenden wir uns grimmig enttäuscht ab, wenn wir das gewahren, was mit Staat, gewaltsamer Ordnung und Erziehung laut einem sozialen Plane, besonders in kritischen Zeiten, notwendig verbunden ist, und auch all das, was menschliche Schwäche, Eitelkeit und Gier, Ungeduld und Furcht an unnützer Grausamkeit hinzugefügt haben. Aber wie viel unbewußte Heuchelei, wie viel drollige Lüge ist in aller Entrüstung des liberalen Bürgertums!<sup>324</sup>

Kohns *Sinn und Schicksal der Revolution* ist also trotz einer gewissen Kritik an den Vorgehensweisen der Bolschewisten unübersehbar ein pro-sozialistisches Buch, das stellenweise transparent werden lässt, wie sehr er von Marxistischen Theorien geprägt war. Dieser Einfluss spiegelte sich auch in seiner Beurteilung des Nationalismus als eine „bourgeoise Bewegung“ in einem Brief an Robert Weltsch ein Jahr vor der Veröffentlichung des Buches wider: Er schrieb, dass es doch nicht verwunderlich sei,

warum die Bolschewiken mit Recht in jeder nationalen Bewegung eine bourgeoise sehen. Der Nationalismus in der heutigen politischen Form ist der Glaube der Bourgeoisie und ist mit ihr zur Herrschaft gekommen. Wenn wir uns anschauen, wem die nationale Unabhaengigkeit nuetzt, so nuetzt sie nur der bourgeoisen Finanz und der bourgeoisen Intelligenz [...]; sie nuetzt nichts der feudalen Aristokratie, und sie nuetzt nichts der Arbeiterklasse. Sie ist daher den Interessen dieser beiden Klassen gleichgueltig. Mit dem Aufhoeren der Herrschaft der Bourgeoisie, das ja die Bolschewiken anstreben, muss auch der Mythos des politischen Unabhaengigkeitsnationalismus aufhoeren.<sup>325</sup>

Kohn sympathisierte also offenkundig mit anti-bürgerlichen Bewegungen wie dem Bolschewismus, da er nur durch sie eine Möglichkeit gegeben sah, die Form des Nationalismus, die die souveräne Nation als höchstes Ziel anstrebte, zu überwinden. Dies sei notwendig, da andernfalls von dem „Unabhängigkeitsnationalismus“ nur zwei „Klassen“ profitierten: die „Großfinanz“ und eben die „Intelligenzbourgeoisie“.<sup>326</sup> Eine soziale Revolution für die Massen würde hingegen ausbleiben.

<sup>324</sup> Ebd., S. 90.

<sup>325</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 6. November 1922, KWC, LBINY, AR 6908.

<sup>326</sup> Hans Kohn: „Vom Kongress“, in: *Der Jude*, Heft 1 (1921), S. 46-49, hier S. 46.

Seine zweite Veröffentlichung zu Russland war *Der Nationalismus in der Sowjetunion*, erneut eine kurze Abhandlung. Kohn hatte bereits seinen Rückzug aus der zionistischen Bewegung erklärt und verdiente seinen Lebensunterhalt vor allem mit journalistischen Beiträgen für verschiedene Zeitungen. Das Buch erschien 1932, im Anschluss einer Reise nach Russland, die er ein Jahr zuvor im Auftrag der *Frankfurter Zeitung* unternommen hatte.<sup>327</sup> Er versuchte darin nicht nur die „Theologie des Kommunismus“ zu erfassen, sondern diese auch in ihrem Verhältnis zur herrschenden „Theologie des Nationalismus“ darzustellen. Wie schon in *Sinn und Schicksal* verortete Kohn erneut Russland zwischen Orient und Okzident, jene zwei Schlüsselbegriffe beziehungsweise Deutungskategorien, die er bereits in Prag als Analysewerkzeuge verwendet hatte und die sich dann in seinem Denken der 1920er und 1930er Jahre immer enger mit seiner sich stetig entwickelnden Theorie des Nationalismus verbanden. Kohn arbeitete meist mit theoretischen Idealtypen und vereinfachenden Typologien, dementsprechend bezeichneten auch hier Orient und Okzident „keine geographischen oder rassenmäßigen Bestimmungen, sondern [...] Haupttypen bestimmter Geschichtsstufen, Sozial- und Kulturentwicklungen.“<sup>328</sup> Somit konnte er beispielsweise Japan im Okzident und Russland im Orient verorten, da letzteres nicht von Reformation und Renaissance berührt worden und somit bis zum Ausbruch der Russischen Revolution Anfang des 20. Jahrhunderts noch nicht im modernen Zeitalter des Nationalismus angekommen sei. Erst jene Revolutionen der Jahre 1905 und 1917 hatten in seinen Augen durch die Erweckung des russischen Volkes die Voraussetzungen für eine nationale Bewegung geschaffen. Allerdings sei während des Entstehens der russischen Nationalbewegung der nationale Inhalt durch die Ideologie des Kommunismus ersetzt worden. Nun stünden sich aber Nationalismus und Kommunismus sowohl hinsichtlich ihres Endziels als auch als zwei verschiedene Auffassungen der Geschichte unvereinbar gegenüber: Auf der einen Seite erkannte Kohn den recht jungen, aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammenden Nationalismus, der die Völker trenne. Auf der anderen Seite sah er den Kommunismus, dessen Ziel die „Besinnung auf den einheitlichen Urgrund alles Menschseins“ und somit ein die gesamte Menschheit umfassendes Ziel sei:

Das Zusammenschweißen der Völker der Erde in eine große Gesellschaft, das der Kapitalismus begonnen hat, hat der Kommunismus in einer weit bewußteren Weise und in dem völlig verschiedenen Geist einer gleichberechtigten Teilhaberschaft aller Völker fortgeführt, der fortschrittlichen und der zurückgebliebenen, der weißen und der farbigen, in denen allen es über die

<sup>327</sup> Hans Kohn: *Der Nationalismus in der Sowjetunion*, Frankfurt a.M. 1932.

<sup>328</sup> Kohn: *Nationalismus in der Sowjetunion*, S. 14.

nationalen Scheidungen hinweg Träger und Wegbereiter der neuen Ordnung und ihre Feinde gibt.<sup>329</sup>

Während also der Kommunismus die Menschheit horizontal in eine über die Erde gebreite Klasse gliedere, sei für den Nationalismus „die vertikale Gliederung, die alle Volksschichten umfassende Gemeinschaft, die sich über einen bestimmten abgegrenzten Schollenbereich erhebt“ die Kraft, die die Geschichte bestimmt.<sup>330</sup> Somit unterscheide sich der Kommunismus auch grundlegend von Faschismus und Nationalsozialismus, die noch aus dem nationalen Zeitalter stammten, während der Kommunismus bereits einer höheren Geschichtsstufe angehöre. Kohn schlussfolgerte hieraus wie schon in seinem Buch von 1923 eine Kritik des westlichen Nationalismus. In seinem universalen Menschheitsziel einer Weltsowjetrepublik unterscheide sich der Kommunismus wesentlich vom Nationalismus, dem dieses Ziel seinem Wesen nach fehle, „auch wenn das verschwommene Denken einer liberalen Epoche es ihm als vage Hoffnung aufzupropfen versucht hat.“<sup>331</sup> Diese Kritik sollte sich in Kohns späteren Schriften zum Nationalismus ins genaue Gegenteil verkehren, indem er die Verbindung zwischen Nationalismus und liberalem Denken enger knüpfte und daraus den Nationalismus als durchaus positive Kraft ableitete.<sup>332</sup>

Wie schon *Sinn und Schicksal*, so war auch *Der Nationalismus in der Sowjetunion* ein pro-sowjetisches Buch. Dennoch äußerte Kohn auch hier Kritik und war sich bewusst, dass die gegenwärtige Lage in Russland mit der angestrebten Weltsowjetrepublik noch nichts gemein hatte. Eigentlich seien die Grundhaltung der Kommunisten und ihr Fanatismus ganz und gar mittelalterlich und uneuropäisch. Daraus erkläre sich auch der Mangel an Freiheit sowie die „Unduldsamkeit“ und „Unmenschlichkeit“ der Bewegung. Mittelalterlich sei auch die Stellung, die Kunst und Wissenschaft innehätten, da diese im Kommunismus nur dem sozialistischen Aufbau und der Verherrlichung des Glaubens an das System dienten. Diese Unfreiheit beruhe aber auch auf dem dialektischen Prozess, den Kohn – nicht anders als im Imperialismus – auch im Kommunismus am Werke sah. Da der Sowjetbund – zumindest in der Theorie – ein übernationales Staatswesen sei, gelte keine in ihm lebende Nation als eigentliche Trägerin des Staates, sondern nur die Klasse des Proletariats. Um die verschiedenen Völker für den Kommunismus gewinnen zu können, müsste sich die Kulturpropaganda aber in der Sprache des

<sup>329</sup> Kohn: *Nationalismus in der Sowjetunion*, S. 39.

<sup>330</sup> Ebd.

<sup>331</sup> Kohn: *Nationalismus in der Sowjetunion*, S. 99.

<sup>332</sup> Siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

jeweiligen Volkes vollziehen. So entstünde zwar eine nationale Kultur, die ihrem Inhalt nach aber übernational und sozialistisch oder proletarisch wäre. Die Affirmation der Nation bestehe somit nur in ihrer Eigenschaft als Trägerin einer neuen „Menschheitskultur“. Und hierin liege die Dialektik des Prozesses, denn

durch die Förderung der nationalen Kulturen, durch die Erforschung ihrer Vergangenheit wurden viele geschichtliche Erinnerungen geweckt und wieder lebendig, durch die Pflege volkstümlicher Traditionen in Kunst und Literatur wurde die Liebe zum Volkstum und zu der neu emporgeblühten und von neuem Leben beseelten eigenen Sprache mächtig gestärkt. Damit erwachte auch das Streben nach der eigenen nationalen Kultur. [...] Das Volk begann sich seines Eigenwertes bewußt zu werden, an seine geschichtliche Mission zu glauben, seine Vergangenheit in romantischer Verklärung zu sehen und sie zu lieben.<sup>333</sup>

Um diesem dialektischen Prozess entgegenzuwirken, könne ein kommunistischer Staat demnach zwar die Gleichberechtigung und sprachliche Autonomie der einzelnen Völker gewähren, aber keine kulturelle Freiheit und insbesondere keine Freiheit der politischen Form und Entwicklung. Trotz der offensichtlich pro-sowjetischen Einstellung des Autors mangelte es ihm nicht an der realistischen Einschätzung dieses Zustands der Unfreiheit der Völker in Russland:

Der Kommunismus kennt und anerkennt die Vielheit und Verschiedenheit der Völker und weiß, daß sie auch nach Vollendung des sozialistischen Aufbaus auf der ganzen Erde noch lange fortbestehen wird. Er sucht den Frieden zwischen den Völkern zu verwirklichen und ihre nationalen Bedürfnisse und Bestrebungen so weit zu erfüllen, als es mit der Durchführung seines sozialistischen Programms vereinbar ist. Dieser Rahmen ist freilich so eng, daß von einer ‚Freiheit‘ der Nationen nicht gesprochen werden kann.<sup>334</sup>

Trotz aller Kritik, die Kohn am Kommunismus äußerte, lässt sein Buch *Der Nationalismus in der Sowjetunion* wenig Zweifel daran, dass er im Kommunismus und der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken (UdSSR) eine mögliche Lösung für das Problem des Zusammenlebens verschiedener Völker in einem politischen Gemeinwesen sah. Indem er – entgegen seiner anfänglichen These von der Unvereinbarkeit von Kommunismus und Nationalismus – eine Synthese beider historischen Kräfte herstellte, konnte er im Kommunismus eine mögliche Grundlage einer supranationalen Gesellschaftsordnung angelegt sehen.<sup>335</sup>

In den Aufsätzen, die später folgten, hatte sich seine Ansicht erheblich verändert und sein Gebrauch der Begrifflichkeiten verfeinert. In seinem 1949 publizierten Buch *The*

<sup>333</sup> Kohn: *Nationalismus in der Sowjetunion*, S. 84f.

<sup>334</sup> Ebd., S. 101.

<sup>335</sup> Zu Kohns Einschätzung der Vorgänge in Russland vgl. auch Wolf: “Hans Kohn’s Liberal Nationalism: The Historian as Prophet”, S. 158ff.

*Twentieth Century: A Mid-Way Account of the Western World*, in dem er sich mit den Ideologien, die das 20. Jahrhundert kennzeichneten, auseinandersetzte, machte er seine Kritik am Kommunismus deutlicher und differenzierte nun stärker zwischen Kommunismus und Sozialismus. Während er beide in seinem Buch von 1932 nahezu bedeutungsgleich verwendet hatte, unterschied er also nun den Sozialismus, dessen Überzeugung auf eine allmähliche Entwicklung und auf demokratische Mittel zur Erlangung vollkommener wirtschaftlicher Gerechtigkeit und sozialer Gleichberechtigung setze, vom Kommunismus, der im Gegensatz dazu in der Revolution und in der auf den Umsturz folgenden Diktatur des Proletariats eine notwendige Übergangsperiode sah, an deren Ende dann die freie und gleiche zukünftige Gesellschaft stehen würde.<sup>336</sup> Das zeitgenössische Russland unter der Führung der Kommunistischen Partei sei aber von einem sozialistischen Idealzustand weit entfernt und vielmehr das beste Beispiel für einen totalitären Staat. Doch im Vergleich zu den zwei anderen totalitären Systemen, zu Faschismus und Nationalsozialismus, schien Kohn der Kommunismus um die Mitte des 20. Jahrhunderts auf der Höhe seiner Macht; das faschistische Italien sei bereits empfindlich geschwächt und das nationalsozialistische Deutschland beinah vernichtet.<sup>337</sup> Dennoch erachtete er die Zukunft des Kommunismus in seiner russischen Ausprägung im zukünftigen Lauf der Geschichte für nicht zweifelsfrei gesichert. Am Ende des Aufsatzes zum Kommunismus in *Das Zwanzigste Jahrhundert* schrieb er:

Diese zwei Lager [Kapitalismus und Kommunismus, R.L.] standen einander nach kommunistischer Lehre in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts noch immer gegenüber. Rußland war die führende Macht im kommunistischen Lager; die jüngsten Ereignisse haben die Vereinigten Staaten von Amerika zur führenden Macht der Demokratie gemacht, jener westlichen Lebensart, die nach dem russischen Kommunismus vom ehernen Tritt der Geschichte zum Untergang verurteilt ist.<sup>338</sup>

Bei der Lektüre des gesamten Aufsatzes in *The Twentieth Century* wird die Sympathie Kohns für die amerikanische Demokratie offensichtlich. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Buches lebte er bereits seit einer Dekade in den Vereinigten Staaten von Amerika und hatte im westlichen Liberalismus sein neues Ideal einer politischen Ord-

<sup>336</sup> Kohn: *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 189.

<sup>337</sup> Ebd., S. 197.

<sup>338</sup> Ebd., S. 198. Zehn Jahre zuvor hatte er die Zukunft des kommunistischen Russland und die Folgen der Revolution noch unentschiedener dargestellt: "It would be vain at present to attempt an appraisal of the Russian Revolution. Its ultimate evaluation may depend upon whether or not the present deadening dictatorship is to continue, isolating Russia from the rest of mankind and inhibiting the free intellectual development of the masses, or whether a new generation will lead the new Russia back into the common effort of a progressive and free social democracy". Kohn: *Revolution and Dictatorships*, S. 143f.



nung gefunden.<sup>339</sup> Tendierte er in den Prager Anfangsjahren seines Schaffens noch zu einer antiliberalen, völkisch-nationalistischen und sozialistischen Haltung, so hatte er sich bei Beginn des Zweiten Weltkrieges soweit amerikanisiert, dass er, den Argumentationen des Kalten Krieges vorgreifend, den Sozialismus und Kommunismus als Gefahr für den verteidigungswürdigen liberalen Westen ansah.

### 3.2.4 Pazifismus

Eine weitere grundlegende Veränderung in Kohns persönlichen Überzeugungen, die sich nahezu bruchlos in die vorhergehenden Darstellungen seiner persönlichen und theoretischen Wandlungen einreicht, ist seine Hinwendung zum Pazifismus in Russland. In dieser Abwendung von einer ursprünglichen Kriegsbegeisterung hin zum Pazifismus gleicht er einigen anderen jüdischen Intellektuellen wie beispielsweise Arnold Zweig und Ernst Toller.<sup>340</sup> Allerdings ist über Kohns pazifistische Wendung nur wenig bekannt und kaum etwas in seinem persönlichen Nachlass überliefert.<sup>341</sup>

Wie sein Kriegstagebuch illustriert, zog er 1914 freiwillig und mit großem Kriegseifer für die Habsburgermonarchie in den Krieg. Während er, wie gezeigt, in den 1920er Jahren die Russische Revolution noch positiv beurteilte, so sah er vierzig Jahre später in seiner Autobiographie in eben diesen „Weltereignisse[n] der Jahre 1917 bis 1920“ den Ausschlag für seine Wendung zum Pazifismus.<sup>342</sup> In dieser Retrospektive führte er weiter aus:

[S]eit dem Ersten Weltkrieg stand ich der Macht, dem Bürokratismus und allem Säbelrasseln skeptisch gegenüber. Ich haßte die Auswüchse des Nationalstolzes und der Selbstgerechtigkeit und fürchtete das verhärtende, unmenschliche Wesen des Krieges.<sup>343</sup>

Erst aus der Zeit nach seiner Rückkehr von Sibirien nach Europa finden sich Nachweise für sein aktives pazifistisches Engagement. So wurde er in London ein bedeutendes Mitglied der 1921 gegründeten *War Resisters International*. In der zweiten Hälfte der

<sup>339</sup> Siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

<sup>340</sup> Ernst Toller (1843-1939): Schriftsteller und Politiker jüdischer Herkunft. Toller meldete sich wie Kohn als Kriegsfreiwilliger im Ersten Weltkrieg, in dessen Folge er sich zum Pazifismus und Sozialismus bekannte. Arnold Zweig (1887-1968): Schriftsteller. Auch Zweig wandelte sich nach seinem Militärdienst im Ersten Weltkrieg zum Pazifisten.

<sup>341</sup> Vgl. Riesenberger: „Hans Kohn – Zionist und Pazifist“, S. 171.

<sup>342</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 140.

<sup>343</sup> Ebd.

1920er Jahre wurde er deren Repräsentant in Palästina sowie Mitglied des International Council. So, wie Kohn mit Hinsicht auf die Vereinbarkeit des Sozialismus mit dem Zionismus argumentierte, so versuchte er auch den Pazifismus aus dem Judentum heraus zu begründen. Diese Synthese aus Pazifismus und Judentum illustriert sein Essay „Judentum und Gewalt“.<sup>344</sup> Darin leitete er die Grundlagen des Pazifismus aus der im Judentum zentralen Idee der Gerechtigkeit ab, wobei er den Propheten Samuel als Beispiel heranzog: Ein entscheidender Wendepunkt in der altjüdischen politischen Geschichte sei nämlich eingetreten, als die Stämme Israels von Samuel einen König forderten, so wie ihn alle anderen Völker auch hätten.<sup>345</sup> Samuel weigerte sich zunächst dieser Forderung nachzugeben, da er erkannt hatte, dass eine Staatsbildung nur auf Kosten von Krieg, Unterdrückung und Unfreiheit herbeigeführt werden könnte. Am Ende gewährte der Prophet jedoch diesen Wunsch und es entstand für kurze Zeit ein Staat. Aus Samuels Ablehnung der Herrschaft eines Königs leitete Kohn ab, dass die Begriffe Staat und Nation im Judentum – anders als bei anderen Völkern – nicht vom Anspruch der Göttlichkeit umgeben seien:

Die für die Entwicklung des Judentums entscheidende Strömung in seinem Volksleben hat diese Grundüberzeugung verworfen. Staat und Nation und religiöse Gruppe sind ihr keine absoluten Werte, sondern sie sind unterworfen der allgemeinen Sittlichkeit und werden an ihr gemessen.<sup>346</sup>

Für sie gelte der gleiche oberste Grundsatz, der die private Sittlichkeit, das Verhalten der einzelnen Menschen regelte: Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu. Die Propheten hatten somit als erste die Gültigkeit der Gesetze der Sittlichkeit auch für das Leben der Allgemeinheit proklamiert und waren somit letzten Endes zu der politischen Erkenntnis gelangt, dass ein gerechtes (oder ethisches) Gemeinwesen im Innern wichtiger sei als äußerer Glanz und Machterfolge. Wie so oft in seinen Beschreibungen der Völker der Welt leitete Kohn auch hieraus biologische Charaktereigenschaften der Juden ab, die den Pazifismus somit als organisch in jedem Juden angelegt erscheinen lassen sollten: „Jeder Jude trägt in seinem Blute eine instinktive und bis zur Heftigkeit gesteigerte Abneigung gegen rohe Gewalt, Mord und Krieg.“<sup>347</sup>

Kohn versuchte also, seine pazifistischen Überzeugungen – so wie auch schon seine sozialistischen – im Judentum begründet zu sehen, um daraus wiederum Implikationen

---

<sup>344</sup> Hans Kohn: „Judentum und Gewalt“, in: Franz Kobler (Hg.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Handbuch des aktiven Pazifismus*, Zürich 1928, S. 185-190.

<sup>345</sup> 1 Samuel 8,1-22.

<sup>346</sup> Kohn: „Judentum und Gewalt“, S. 185.

<sup>347</sup> Ebd., S. 186.

für die zionistischen Bestrebungen abzuleiten. Diese Beeinflussung seines Zionismus durch den Pazifismus spiegelt sich am deutlichsten in seinem bekanntesten Essay zum Pazifismus wider. „Aktiver Pazifismus“ war der Titel der Rede, die er im Jahr 1928 im österreichischen Sonntagsberg anlässlich der zweiten internationalen Tagung der Internationalen Kriegsdienstverweigerer hielt. In dieser Rede verband Kohn den Pazifismus nicht nur mit seinem Zionismus und mit seinen Theorien über die zukünftige, möglichst bi-nationale Gestaltung Palästinas, sondern ließ auch seine religiös-sozialistischen Anschauungen in seinen Vortrag einfließen. Sein Ausgangspunkt war die Beurteilung der gegenwärtigen Lage der Friedensbewegung. Als Hauptproblem benannte er die Zersplitterung der Pazifisten in viele kleine Lager. Ein Ziel der pazifistischen Arbeit müsse somit sein, die pazifistische Internationale auszubauen, sodass sie tatsächlich international und allumfassend werden würde. Partner für die Zusammenarbeit sah Kohn dabei in allen Lagern – in der Arbeiterschaft, unter den Lehrern, unter der Jugend und in den Kirchen. Dementsprechend käme es auch nicht auf den pazifistischen Wunsch des Individuums an, „sich von der Befleckung durch Gewalt frei zu halten.“<sup>348</sup> Vielmehr müsse die pazifistische Bewegung „den *heutigen Staatsbegriff* mit seinem angemassten Recht, über das Leben des Einzelnen zu verfügen, angreifen; wenn wir den Staatsabsolutismus dort anpacken, wo er am grossartigsten und am fürchterlichsten ist, nämlich in dem Zwange, zu töten und sich töten zu lassen.“<sup>349</sup> Kohn bekannte sich also auch weiterhin zu seiner Ablehnung eines Staates, der die Freiheit der Individuen zu seinem eigenen Wohle beschneide.<sup>349</sup> Der erste Ansatzpunkt für diesen – gewaltlosen – Angriff auf die Staatshoheit lag nach Kohn in dem Kampf um die Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht. Den Pazifismus sah Kohn ebenso wie seinen Zionismus als eine geistig-sittliche Bewegung, die auch in ihren Mitteln ethisch sein müsse, und die somit auch im sozialistischen Lager Verbündete finden könne, allerdings nicht im Lager des marxistischen Sozialismus, denn dieser sei zwar in „seinem Endziel radikal pazifistisch“, denn er hebe

<sup>348</sup> Hans Kohn: „Aktiver Pazifismus“, in: *Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit*, (1929), S. 82-94, hier S. 86.

<sup>349</sup> Kurt Tucholsky, der gebeten worden war, sich zu Kohns Broschüre „Aktiver Pazifismus“ zu äußern, sparte nicht mit Kritik – „aus Liebe zur Sache [...] – nicht etwa um zu nörgeln“, wie er jedoch betonte. Man müsse zunächst zwischen der Liebe zur Heimat und der „lächerliche[n] Verehrung der überwertig gewordenen Idee ‚Staat‘ trennen“. Diese Ablehnung des Staates ging ihm bei Kohn nicht weit genug: „[...] ich vermisste in den Darlegungen Hans Kohns jene offene Feindschaft gegen den eigenen Staat, soweit er imperialistisch ist.“ Kurt Tucholsky an die Internationale der Kriegsdienstgegner, Brief vom 10. Juni 1929, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 14, Folder 4. Kohn erschien diese Kritik ungerechtfertigt, da er seines Erachtens die Unterscheidung zwischen Heimatliebe und Staatsverehrung durch seine Tätigkeit und Rede deutlich gemacht hätte. Antwortschreiben Hans Kohns an Kurt Tucholsky, Brief vom 21. Juni 1929, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 14, Folder 4.

die letzte Ursache aller Kriege, den Einzelstaat, endgültig auf und führe die freie Assoziation der ganzen brüderlich vereinten Menschheit herbei. In seinen Mitteln, dieses Endziel zu erreichen, sei der marxistische Sozialismus jedoch „durchaus unpazifistisch.“<sup>350</sup> Verbündete müssten daher im Lager des religiösen Sozialismus, den Kohn als idealistischen beziehungsweise unmarxistischen Sozialismus bezeichnete, gesucht werden, denn dieser gehe „von der schon in der Gegenwart wirkenden Einheit und Solidarität des Menschengeschlechtes aus, von der Würde und Heiligkeit der Menschenseele. Er ist daher notwendigerweise nicht nur im Endziel, sondern auch in seinen Mitteln und in der unmittelbaren Gegenwart radikal pazifistisch.“<sup>351</sup> Den zweiten Teil seiner Rede nutzte Kohn dazu, aus seiner „Heimat Palästina“ zu berichten, in der ein pazifistisches Problem vorläge, da dort zwei rivalisierende Nationalitäten lernen müssten, friedlich miteinander zu leben. Die Lösung dieses pazifistischen Problems, also die Lösung der „Araberfrage“, benannte er hier erneut als den Prüfstein des Zionismus beziehungsweise der jüdischen Erneuerung. Der Erziehung seines eigenen Volkes komme dabei eine Schlüsselrolle zu:

*Diese Grundsätze haben wir ebenso wie alle Pazifisten nicht im Kampfe gegen das andere Volk, nicht in der Erziehung anderer Völker, sondern in der Erziehung unseres eigenen Volkes zu bewahren. Wir haben den Kampf gegen den nationalen Chauvinismus und überhaupt gegen das Bestreben zu führen, andere zu unterdrücken und nur in eigenem Interesse das politisch-soziale Leben bestimmen zu wollen. Diesen Kampf, der heute meiner Meinung nach der geistig entscheidende Kampf ist, haben wir vor allem in unserem Volke gegen unser eigenes Volk zu führen, gegen die Machtgelüste unseres eigenen Volkes.*<sup>352</sup>

Kohn sah also im Pazifismus einen weiteren Aspekt, der dem Zionismus nicht entgegenstand, sondern der vielmehr seine Wurzeln auch im Judentum hatte und nun in der Gegenwart von großer Relevanz für das moralische Bestehen des Zionismus wurde. Drei Jahre nach dem Vortrag in Sonntagsberg erschien eine Ausgabe der Zeitschrift *Die Friedensfront*, in der Kohn in verschiedenen Artikeln vorgestellt und seine Bedeutung für die pazifistische Bewegung betont wurden. Anlass zu diesen Porträts gab die dritte internationale Konferenz der Kriegsdienstgegner im August 1931, auf der Kohn erneut sprechen sollte.<sup>353</sup> In seinem Artikel „Israel und die Völkerwelt“ huldigte Leonhard Ragaz dem Friedenskämpfer Hans Kohn anlässlich dessen Rede von 1928 vor allem darin, dass er „auch einer der bedeutendsten, entschiedensten, charaktervollsten Vorkämpfer

<sup>350</sup> Kohn: „Aktiver Pazifismus“, S. 90.

<sup>351</sup> Ebd.

<sup>352</sup> Ebd., S. 92, Hervorhebung im Original.

<sup>353</sup> Vgl. Riesenberger: „Hans Kohn“, S. 173.

der Friedenssache im Sinne eines radikalen ‚religiösen Antimilitarismus‘“ sei.<sup>354</sup> Jedoch nahm Kohn aufgrund einer Amerikareise an der Konferenz 1931 nicht mehr teil. So verliert sich ab Beginn der 1930er Jahre mit seiner Übersiedlung nach Amerika jede Spur seines pazifistischen Engagements. Im Gegenteil: Mit dem Aufstieg des Faschismus in Europa begann er wiederholt und vehement über die Notwendigkeit des Eintritts der USA in den Krieg zu schreiben, um den Faschismus zu bekämpfen.<sup>355</sup>

### 3.3 Russland im Rückblick

Kohn bezeichnete die Jahre der Kriegsgefangenschaft als die bestimmenden Jahre seines Lebens, da er hier mit drei großen historischen Kräften in Berührung gekommen sei: „dem Krieg, der Revolution und der Kolonialherrschaft.“<sup>356</sup> Ordnet man diese fünf Jahre in Kohns Gesamtbiographie ein, so lässt sich in der Tat feststellen, dass diese Zeit überaus prägend war für den Rest seines Lebens. Trotz aller Entbehrungen und Verzweiflung waren die Jahre nicht verloren, da Kohn seine privilegierte Stellung unter den Gefangenen zur persönlichen und intellektuellen Weiterentwicklung durch Studium und aktive politische Tätigkeit genutzt hatte. Die drei genannten historischen Kräfte sowie Russland bildeten zeitlebens Untersuchungsgegenstände seiner historisch-theoretischen Schriften.<sup>357</sup> So wie es schon seine Erinnerungen an und die Auseinandersetzungen mit seiner Heimatstadt Prag und der Habsburgermonarchie an Konsistenz fehlen ließen, so lässt, wie dargestellt, auch das Russland-Kapitel seiner Biographie viele Widersprüche und einige Sinneswandel hinsichtlich seiner persönlichen Einstellungen erkennen.

<sup>354</sup> Leonhard Ragaz: „Israel und die Völkerwelt“, in: *Die Friedensfront* 3, Nr. 2, 15. Januar 1931, S. 5.

<sup>355</sup> Siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

<sup>356</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 121. Ein paar Seiten weiter führte er diesen Gedanken weiter aus: „Die Realitäten des Kolonialismus, die ich in Samarkand zum erstenmal zu sehen bekam, waren in Prag unbekannt. (1914 war das Habsburgerreich die einzige Großmacht ohne Kolonialbesitz.) Hier wurde ich zum erstenmal hellhörig für die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn ein Volk Völker anderer Rasse und Kultur zu beherrschen sucht. Wohl hatte in Prag zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen erbitterte Feindschaft geherrscht, aber sie alle hatten teil an einem ähnlichen kulturellen Hintergrund. In Samarkand erlebte ich den Zusammenprall zweier grundverschiedener Kulturen, und zwar nicht im Verhältnis von gleichberechtigten Rivalen, sondern von Herrscher und Untertanen, was auf mancherlei Art zum Ausdruck kam.“ S. 127.

<sup>357</sup> Zum Beispiel: Hans Kohn: „The Totalitarian Philosophy of War“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 82, Nr. 1 (Februar 1940), S. 57-72; ders.: „The Meaning of Imperialism, Colonialism, and Their Variations“, in: Louis Snyder (Hg.): *The Imperialism Reader*, New York 1962, S. 44-53; ders.: „Some Reflections on Colonialism“, in: *The Review of Politics* 18, Nr. 3 (Juli 1956), S. 259-268. Zu Kohns Interpretation des Kolonialismus siehe Zohar Maor: „Hans Kohn and the Dialectics of Colonialism from within“, in: *LBIYB* 55, (2010), S. 255-272.

Gleichzeitig finden sich jedoch in den überlieferten Briefen und Manuskripten Gedanken, die Kohn in späteren Jahren in seinen Schriften wiederholte. Für seinen weiteren Lebenslauf und sein weiteres Schaffen nach der Gefangenschaft sollte vor allem seine zunehmend kritische Einstellung gegenüber einem vorwiegend politischen Zionismus von Bedeutung werden. Zwar hatte Kohn inzwischen die Romantisierung des Orients aufgegeben: „Ich weiß heute, dass man nur in Gemeinsamkeit den Orient leicht besteht, allein ist er der Stärkere.“<sup>358</sup> Dennoch gab es für ihn keinen Zweifel, dass er nach der Freilassung direkt nach Palästina gehen würde, gerade wegen seiner Kritik am Zionismus:

Wovon ich dort [in Palästina, R.L.] leben werde, ist mir gleichgiltig [!], ich habe dort viel zu tun. Ich ahne schon voraus, daß ich aus dem Kampf nicht herauskommen werde u[nd] heute, wo ich unser Volk mit seinem engen chauvin[istischen] Egoismus kenne, weiß ich, daß nirgendwo für das Menschliche zu kämpfen ist wie bei uns.<sup>359</sup>

Was folgte, waren die Zweifel an der Bewegung, die er ab der zweiten Hälfte der 1920er Jahre häufiger haben sollte: „Manchmal freilich möchte ich mich völlig zurückziehen, es graust mir, dann lese ich Amos hebräisch o[der] Fichte deutsch o[der] Bakunin/Kropotkin russisch u[nd] ich schöpfe wieder Mut u[nd] Pflichtbewußtsein.“ Kohn hatte Bedenken, ob er sich so wie früher mit seinen Freunden aus der zionistischen Jugend in Prag weiterhin verstehen würde, da sich seine Einstellungen zu vielen Dingen stark geändert hatten, und er äußerte seine Zweifel an der Bewegung, wie sie ihm durch die Zeitschrift *Der Jude* und die *JR* in Russland vermittelt wurde: „[I]ch bin viel linker als ihr wahrscheinlich in Wien und mit viel ‚Romantik‘, die ich sogar im ‚Juden‘ sich breit machen fand, durchaus nicht einverstanden.“<sup>360</sup> Kohn war als eifriger Schüler Bubers nach Russland gekommen, hatte sich aber fern des Mentors nach fünf Jahren des intensiven Selbststudiums von seinen Jugendüberzeugungen etwas von dessen Lehre entfernt. Zwar spielten romantische Vorstellungen von „Blut und Boden“ noch immer eine Rolle in seinem Denken, doch rückte nun die Verwirklichung eines ethischen Zionismus, der ein herkunftsübergreifendes und gerechtes politisches Gemeinwesen in Palästina zum Ziel haben sollte, immer mehr ins Zentrum seiner Überlegungen.

Er erkannte die Bedeutung von Ethik und Moral für nationale Bewegungen, da er die Auswüchse eines chauvinistischen Nationalismus selbst erlebt hatte. War er 1914 noch

<sup>358</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 26. August 1917, *RWC*, LBINY, AR 7185. Dieses Gefühl sollte sich in Palästina für Hans Kohn bewahrheiten. Siehe dazu das folgende Kapitel.

<sup>359</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 16. Juli 1919, *RWC*, LBINY, AR 7185.

<sup>360</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 14. Juli 1919, *RWC*, LBINY, AR 7185.

freiwillig und begeistert in den Krieg gezogen, so machte er nun Buber und anderen Vorbildern deren vermeintliche Kurzsichtigkeit zum Vorwurf:

Das zweite, was mir am Juden mißfiel, war vor allem 1916 seine Stellung zum Kriege. Bei Kriegsbeginn war ich 23 Jahre, mir waren ev[entuelle] Eseleien erlaubt, d.h. auch sicher nicht erlaubt, und ich sage reuig pater peccavi wie ich es schon manchmal gesagt habe, dass aber Männer wie Buber oder Bergmann, die Spitzen unserer ethischen Gemeinschaft, so fallen konnten!<sup>361</sup>

Dieser Brief steht in erheblichem Gegensatz zu der öffentlichen Darstellung von Bubers Haltung in den ersten Kriegsjahren, die Kohn später in seiner Buber-Biographie gab:

Noch im Jahre 1916, als der ‚Jude‘ zu erscheinen begann, hatte Buber keine klare und scharfe Haltung zu der Problematik des Weltkrieges und der ihm verflochtenen politischen Konstellation. In seinen Worten war niemals eine Verherrlichung des Krieges und nie eine Verkenning seiner Dämonie.<sup>362</sup>

Kohn war in Russland extrem kritisch geworden gegenüber den Interessen, die aus nationalen Bewegungen entstehen konnten, die in der eigenen Nation und deren Staatswerdung die einzigen Ziele sehen. Aus dieser Skepsis am Nationalismus heraus kritisierte er seine eigene Nationalbewegung harsch, die nach der Balfour-Deklaration Gefahr laufe, einen jüdischen Staat als alleiniges Ziel zu haben, ungeachtet der Mittel, die notwendig wären, um dieses Ziel zu erreichen:

Und in diesem Sumpf von Dreck schwimmt u[nd] plätschert der Zionismus u[nd] wie es scheint ganz selig. [...] Das Grauenhafteste: right or wrong – my country oder meine Nation oder meine Klasse beherrscht alles u[nd] der Zionismus mit.<sup>363</sup>

Er aber ermahnte, dass das jüdische Volk erkennen müsse, dass sein Schicksal „unauflöslich mit dem Schicksal der ganzen Welt verknüpft“ sei.<sup>364</sup> Die Zionisten müssten sich daher von der Habgier der anderen Völker, wie sie die Friedenskonferenz offenbart habe, befreien und „den messianischen Beruf Israels, des Knechts Jahves, der das [...] Joch des Gottesreiches trägt“, erkennen.<sup>365</sup> An seiner Überzeugung, dass dem jüdischen Volk eine Vorbildfunktion für die Völker und Nationen der Welt zukomme, hatte sich also nichts geändert.

<sup>361</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 16. Juli 1919, RWC, LBINY, AR 7185.

<sup>362</sup> Kohn: *Martin Buber*, S. 163. Warum Kohn hier ein etwas falsches Bild von Buber zeichnete, lässt sich nicht feststellen. Eventuell resultierte seine Zurückhaltung aus einer Loyalität gegenüber seinem großen Lehrer, vielleicht hatte aber auch Buber, der das Manuskript vor der Veröffentlichung gegengelesen hatte, auf seine Darstellung Einfluss genommen.

<sup>363</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 16. Juli 1919, RWC, LBINY, AR 7185.

<sup>364</sup> Hans Kohn: „Perspektiven“ (1919), in ders.: *Nationalismus. Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*, Leipzig 1922, S.15-22, hier S. 17.

<sup>365</sup> Ebd., S. 18.

Kohn verortete seine zukünftige Aufgabe somit in Palästina, um dort einen ethischen Zionismus im Sinne der altjüdischen Propheten erstehen zu lassen – gemeinsam mit zumindest Robert Weltsch, denn er hätte immer gewusst, dass diese „Wahlverbundenheit keine zufällige, sondern eine tiefe im Blute und im objektiven Geist begründet war und ich hoffe immer stärker, daß gerade unsere Gemeinschaft der Eckstein Zions werden wird.“<sup>366</sup> Diese Sehnsucht nach Palästina speiste sich aber auch aus einer Angst vor Europa, vor seiner Heimat Prag, in die ihn nichts zurückzog, vor der es ihn sogar graute.<sup>367</sup> Der Weltkrieg hatte Europa verändert, im Denken, in der Kultur, in den politischen Ideen und den sozialen Strukturen. Nach der Kriegsbegeisterung hatte die Ernüchterung eingesetzt, einerseits herrschte nun „anxiety, a general feeling of social and intellectual, economic and political insecurity“. Gleichzeitig zu dieser Verwirrung kam aber die Suche nach Macht, die ihren Höhepunkt im Faschismus fand.<sup>368</sup> In diesem „erschreckenden Zustande“ fand der Heimkehrer Hans Kohn 1920 Europa vor, wohin er entgegen seiner ursprünglichen Pläne, nach denen er direkt nach Palästina auswandern wollte, doch vorerst zurückgekehrt war:

Der Krieg, von dem wir im Anfang eine läuternde Wirkung erwartet hatten, Zurückdrängung des Egoismus, Wachsen des Ernstes hat in einer unerhörten Kraßheit das gerade Gegenteil hervorgebracht.<sup>369</sup>

Auf ihn selbst hatte der Krieg also durchaus eine läuternde Wirkung gezeigt und seine Anschauungen grundlegend verändert. Sich von den nationalistischen Gedankengängen in Mitteleuropa abwendend, besann er sich nun auf das Erbe der Aufklärung, das er in den folgenden Jahren mit seiner Theorie des Nationalismus verband.<sup>370</sup>

<sup>366</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 9. Mai 1918, *RWC*, LBINY, AR 7185.

<sup>367</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 4. August 1918, *RWC*, LBINY, AR 7185.

<sup>368</sup> Hans Kohn: „The Crisis in European Thought and Culture“, in: Jack Roth (Hg.): *World War I: A turning Point in Modern History*, New York 1967, S. 25-46, hier S. 33.

<sup>369</sup> Hans Kohn: „Briefe an Freunde“, in ders.: *Nationalismus*, S. 32-52, hier S. 47.

<sup>370</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 96.



## 4. PALÄSTINA

„Die Ideen zu überprüfen, unter denen wir aufgezogen wurden und sich von jenen abzuwenden, die die Überprüfung nicht ertragen wollen, ist ein so schmerzhafter Versuch, daß die, denen vor dieser Mühe bangt, es sich wohl überlegen sollten, anderen einen Vorwurf zu machen, die eine solche Mühe und Pein auf sich genommen.“

Hans Kohn, Tagebucheintrag 3. Mai 1933

### 4.1 Einführung

Die Zeit nach der russischen Kriegsgefangenschaft wurde sowohl für Kohns Werk als auch für seinen Lebensweg überaus bedeutungsvoll: Nach seiner Rückkehr verbrachte er – entgegen seiner eigenen Planung – die ersten Jahre doch in Europa, wenn nun auch nicht mehr im zentraleuropäischen Prag, sondern in den zwei westeuropäischen Metropolen Paris und London. Mitte der 1920er Jahre siedelte er dann aus beruflichen Gründen nach Palästina über, wo er mit seinem tiefen und rigorosen Idealismus jedoch erfolglos blieb. Wie im vorigen Kapitel gezeigt worden ist, hatte Kohn in Russland seine Ideale und Vorstellungen den Zionismus betreffend konkretisiert, aber vor allem auch radikalisiert. In Palästina hoffte er, diese Ziele Wirklichkeit werden zu lassen, doch seine Hoffnungen zerschlugen sich nicht nur aufgrund der politischen Streitigkeiten und der ideologischen Uneinigkeiten innerhalb der zionistischen Bewegung, sondern auch aufgrund des arabischen Desinteresses an einer jüdisch-arabischen Verständigung sowie aufgrund der zunehmenden Dramatik der politischen Entwicklungen in Europa in den 1930er Jahren. Nicht bereit, seine moralischen Prinzipien einer national-chauvinistischen Politik zu opfern, verließ er bereits vier Jahre nach seinem Umzug nach Jerusalem zunächst die zionistische Organisation, um ein paar Jahre später schließlich auch Palästina zu verlassen. Gleichzeitig waren diese Jahre (1920-1934) von einer umfangreichen Publikationstätigkeit Kohns geprägt. In diesen Aufsätzen und Büchern, die sich natürlich mit dem Zionismus, aber auch mit anderen zu diesem Zeitpunkt erst erwachenden nationalen Bewegungen des Nahen und Fernen Ostens sowie der politischen Gestaltung Palästinas befassten, formulierte Kohn nun immer deutlicher seine Auffassung des Zionismus als eines ethischen beziehungsweise

„menschlichen“<sup>371</sup> Nationalismus. Dies geschah anhand der sogenannten „Araberfrage“ in Palästina, die in den Augen Kohns sowie der Kulturzionisten zum moralischen Prüfstein des Zionismus wurde. Zum politischen Programm wurde dieser Ansatz in dem 1925 gegründeten Intellektuellenzirkel *Brith Schalom*, in dem Hans Kohn ein leitendes Mitglied wurde.

In seinen Veröffentlichungen zu den nationalen Bewegungen im Orient, die Ende der 1920er und zu Beginn der 1930er Jahre erschienen, versuchte er nicht nur das Verhältnis von Nationalismus und Imperialismus auszuloten. Diese Studien bildeten auch die Grundlage für seine spätere Nationalismustheorie wie er sie vor allem in seinem Standardwerk *Die Idee des Nationalismus* entfaltete. Sie markieren gleichzeitig die biographische Übergangsphase, in der Kohn sich schrittweise vom Zionismus abwandte und sein Interesse mehr und mehr auf die theoretische Erforschung des Nationalismus als eines weltweiten Phänomens verlagerte.

Im Folgenden sollen diese Entwicklungen Kohns sowie seine Überlegungen zur politischen Gestaltung Palästinas dargelegt und in den Forschungsstand eingeordnet werden.<sup>372</sup>

## 4.2 Übergangsjahre in London und Paris

Nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft 1920 kam Kohn zunächst für einige Tage zu seiner Familie nach Prag. Seine Mutter war schwer erkrankt und starb noch im selben Jahr. Entgegen seiner in Russland gefassten Pläne, direkt im Anschluss an seine Befreiung aus der Kriegsgefangenschaft nach Palästina auszuwandern, ging Kohn nach dem Tod seiner Mutter im Mai desselben Jahres zunächst für fünfzehn Monate nach Paris und im Anschluss daran, im August 1921, nach London. In Paris arbeitete Kohn als Sekretär des *Comité des Délégations Juives*, das im März/April 1919 gegründet worden war und dessen Vorsitz Nahum Sokolow<sup>373</sup> führte. Das *Comité* war

<sup>371</sup> So Kohns eigener Begriff: Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 19. Januar 1921, KWC, LBINY, AR 6908.

<sup>372</sup> Für eine allgemeine Einführung in die Geschichte des Zionismus in dieser Zeit siehe unter anderen: Walter Laqueur: *A History of Zionism*, London 1972; Michael Berkowitz: *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War*, Cambridge 1993; Arthur Hertzberg (Hg.): *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, Philadelphia 1997; Jehuda Reinharz und Anita Shapira (Hg.): *Essential Papers on Zionism*, New York 1996.

<sup>373</sup> Nahum Sokolow (1859-1936): Schriftsteller und Zionist, u.a. Präsident der WZO von 1931 bis 1935.

ein Zusammenschluss verschiedener jüdischer Organisationen und sollte die Interessen der jüdischen Minderheiten in den neu entstandenen europäischen Nationalstaaten auf der Pariser Friedenskonferenz vertreten.<sup>374</sup> Auch nach dem Ende der Friedenskonferenz bestand es weiter und bot ein Forum, in dem Verletzungen der Minderheitenrechte veröffentlicht und diskutiert wurden. Über Kohns Tätigkeit im *Comité* ist nichts überliefert, ihm selbst schien diese Tätigkeit rückblickend nicht wichtig gewesen zu sein, zumindest berichtete er davon nicht in seiner Autobiographie. Nur in einem Brief an seine zukünftige Frau Jetty findet sich ein Hinweis darauf: „Nach Paris als Stadt zieht mich viel, zum Comité gar nichts. Ich hasse diese Menschen mit ihrer kleinen Eitelkeit, ihrem sich Vordrängen, ihrem Schaumschlagen, das vorspiegelt, was nicht ist, ihrer Machtgier.“<sup>375</sup> Dabei dürfte dieses Forum für ihn intellektuell und auch persönlich durchaus förderlich gewesen sein. Nicht nur spätere Weggefährten Kohns wie der bereits genannte Sokolow arbeiteten hier mit, sondern auch Menachem Ussischkin und Leo Motzkin. Darüber hinaus zeigen die nationalitätenrechtlichen Programme und Memoranden, die das *Comité* 1919 veröffentlichte, eine intensive Diskussion darüber, ob aus der Anerkennung einer jüdischen Nationalität ein Bestreben nach einem eigenen Nationalstaat folgen solle. Einige Mitglieder, die einen gesicherten Minderheitenstatus befürworteten, also gegen einen jüdischen Nationalstaat argumentierten, betrachteten die Juden als „das Modell einer Nation überhaupt, da sie sich ohne Vaterland, ohne Territorium, als Gemeinschaft, als eigene Gruppe erhalten hätten.“ Daraus leiteten sie die Berechtigung der Juden ab, bei den Friedensverhandlungen „im Namen aller nicht-staatstragenden Nationalitäten, der ‚Minderheiten‘, sprechen zu können“, da sie bewiesen hätten, „daß der Nationalstaat nicht notwendige Bedingung echter nationaler Existenz zu sein brauche.“<sup>376</sup> Kohn fand hier also gewiss einige gleichgesinnte Nationalstaatsgegner, die seine Ansichten über die Ziele des Zionismus teilten. Dass er diese Tätigkeit später nicht mehr erwähnte, hängt vermutlich auch mit dem politischen Kontext der Entstehung seiner Autobiographie zusammen: Als jüdischer Emigrant in den

<sup>374</sup> Für eine ausführliche Darstellung der Tätigkeit des *Comité* siehe: Erwin Viehhaus: *Die Minderheitenfrage und die Entstehung der Minderheitenschutzverträge auf der Pariser Friedenskonferenz 1919*, Würzburg 1960. Zum weiteren Kontext von Juden und dem Kampf um Minderheitenrechte siehe Carole Fink: *Defending the Rights of Others. The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878-1938*, Cambridge 2004.

<sup>375</sup> Hans Kohn an Jetty Wahl, Brief vom 20. August 1920, HKC, LBINY, AR 259, Box 10, Folder 1.

<sup>376</sup> Viehhaus: *Minderheitenfrage*, S. 95, FN 18.

USA bekannte sich Kohn nicht mehr zu partikularen Loyalitäten mit der jüdischen oder einer anderen Minderheit.<sup>377</sup>

In seinen Memoiren beschrieb er jedoch ausschließlich das Pariser Flair, das ihm allerdings weniger zusagte als dasjenige Londons, sowie seine literarischen Begegnungen mit zeitgenössischen französischen Autoren und dem sonstigen französischen Kulturleben.<sup>378</sup> Während seiner Pariser Zeit sympathisierte er auch mit der *Clarté*-Bewegung, die nach dem Ersten Weltkrieg von Romain Rolland und Henri Barbusse gegründet worden war und sich selbst als *A League of Intellectual Solidarity for the Triumph of the International Cause* definierte.<sup>379</sup>

Entsprechend seiner in Russland gewonnenen Überzeugungen engagierte sich Kohn in diesen Jahren also neben seinem Zionismus auch für einen pazifistischen Sozialismus und Internationalismus.

Bereits 1920 reiste er das erste Mal nach London – zum dortigen Zionistenkongress –, wo er auch Leo Herrmann wiedertraf, der bereits für die *Zionistische Weltorganisation* arbeitete und Kohn später dabei unterstützte, ebenfalls eine Tätigkeit in der ZWO zu bekommen. Auch für das private Leben Kohns war diese Begegnung bedeutend, da er im Hause der Herrmanns Leos Schwägerin Jetty Wahl kennenlernte, die bereits ein Jahr später, am 16. April 1921, in Paris seine Frau werden sollte.<sup>380</sup> Jetty Wahl war in London ebenfalls in der zionistischen Organisation tätig und nach der Hochzeit siedelte auch Kohn in die britische Hauptstadt über.<sup>381</sup> Dort verbrachte er viel Zeit im Lesesaal

<sup>377</sup> Siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

<sup>378</sup> Kohn war der Ansicht, „daß die Demokratie in Frankreich weniger fest verwurzelt war als in England oder den Vereinigten Staaten.“ Weiterhin störte ihn „die Käuflichkeit eines großen Teils der Presse [...] und die Polizeistaat-Atmosphäre, die eine Pressezensur zuließ. Diese und andere unerfreuliche Tendenzen waren für politisch interessierte Menschen ein unübersehbarer Teil des Pariser Lebens und muteten eher mitteleuropäisch als westlich an.“ Zu seinen literarischen Entdeckungen gehörten Charles Péguy, Sorel, Proudhon, Charles Maurras, Maurice Barrès, Daniel Halévy, Romain Rolland, Roger Martin du Gard sowie André Spire. Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 164 und 167f.

<sup>379</sup> Vgl. Pianko: *Zionism*, S. 140f. Zu *Clarté* siehe: Nicole Racine: „The Clarte Movement in France, 1919-1921“, in: *Journal of Contemporary History* 2, Nr. 2 (April 1967), S. 195-208.

<sup>380</sup> Jetty Wahl (02.07.1894-18.02.1978) war in Berlin als Tochter von Esther und dem Arzt Heinrich Wahl geboren worden. Ihre Schwester Lola war die Ehefrau von Leo Herrmann, dem Generalsekretär des *Keren Hajessod*. Jetty Wahl war 1919 für die Arbeit in der zionistischen Bewegung zunächst als Sekretärin des zionistischen Büros nach Kopenhagen und 1920 nach London gegangen. Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 169. Robert Weltsch war, bei allem Zweifel über die Institution Ehe an sich, mit Hans Kohns Wahl einverstanden: „Jetty ist sicher als Frau einer der besten Fälle. Ich bin deswegen dafür, weil ich mir denke, daß Du sonst später viel ärger hineinsausen könntest. Sie ist klug, hat einen unglaublich feinen Instinkt, versteht auch Zionismus [...], und ist sicher von diesem Typ, der für den geliebten Mann völlig aufgeht.“ Robert Weltsch an Hans Kohn, Brief vom 14. September 1920, KWC, LBINY, AR 6908.

<sup>381</sup> Wie es scheint, machte Jetty Wahl den Antrag – trotz Kohns eigentlich sehr konservativer Einstellung zur Ehe und Rolle der Frau. Kohn schrieb an Jetty Wahl: „Liebe kleine Jetty, ich [...] teile Dir mit, daß ich Deinen Heiratsantrag annehme. [...]“ Aufschlussreich hinsichtlich Kohns eigener Einschätzung seiner Ehemannqualitäten sowie seiner generellen Lebenseinstellung ist der Fortgang des Briefes: „Ich wer-

des *British Museum*, wo er sich bereits anhand des dort vorhandenen Materials mit den erwachenden Nationalbewegungen der Völker im Mittleren Osten, also dem Gebiet zwischen Ägypten und Indien, beschäftigte.<sup>382</sup> In London schloss er sich ebenfalls sozialistischen Vereinen an, namentlich der *Fabian Society* sowie der *Independent Labour Party* von Hampstead.<sup>383</sup> Die *Fabian Society* war ein Zirkel von Intellektuellen, die 1884 aus der ein Jahr zuvor gegründeten *Fellowship of the New Life* hervorgegangen war. Die Anhänger der Fabians entstammten vor allem der gebildeten Bourgeoisie, darunter viele Intellektuelle und Schriftsteller. In der Durchsetzung ihrer Ziele verfolgten die Mitglieder eine Strategie der Evolution statt der Revolution. Das hieß, dass durch die stete Gewinnung weiterer Intellektueller und damit immer breiterer Bevölkerungsschichten der Wandel der Gesellschaft langsam vorangetrieben werden sollte. Oder wie Bernard Shaw in einer der von den Fabians herausgegebenen Publikationen schrieb:

Das Ziel der Fabian Society ist, das englische Volk zu *überreden*, seine politische Verfassung völlig demokratisch zu gestalten und seine Industrie so zu sozialisieren, daß die Ernährung des Volkes völlig unabhängig vom privaten Kapitalismus werde. Die Fabian Society will ausschließlich ihre sozialistischen und demokratischen Ziele und nichts anderes verfolgen.<sup>384</sup>

Fragen, die darüber hinausgehen, wie beispielsweise solche nach der Religion, der Ehe oder der Kunst, sollten nicht berührt werden. Kohn, der – aus Russland zurückkehrend – diesen humanitären Sozialismus mit dem utopischen Sozialismus Owens verglich, konnte sich mit diesem Programm, das auf „die Erneuerung des Lebens des Individuums und der Gesellschaft auf einer höheren und ethischen Basis“ zielte, sehr gut identifizieren. Als er 1928 seinen Artikel über die Fabians verfasste, beurteilte er deren Zukunft zwar als ungewiss, erkannte ihre Bedeutung aber auch darin, dass sie

---

de kein schlechter Gatte sein u[nd] bin im Großzügigen ein guter, ja ein exceptioneller Mensch, aber im Kleinen habe ich soviel Fehler, Schwächen u[nd] Verlogenheiten, wie wenige. Du mußt Dich daher genau prüfen, Kleinchen, leicht und bequem wird die Ehe mit mir keineswegs sein. Auch weißt Du, daß ich ein Despot bin. Auch weißt Du, daß ich kein Kind haben will. Nicht nur aus wirtschaftlichen Gründen, sondern weil ein Kind in allem stört u[nd] nur dann willkommen ist, wenn die Eltern ohne diesen Dritten nicht miteinander leben können. Aber noch mehr: Ich wüßte heute auch nicht, was ich dem Kinde antworten sollte, wenn es mich fragt, wozu hast Du mich gezeugt. Wenn man schon auf der Welt ist, dann klammert man sich an das Leben wegen solcher Septembertage oder wegen eines Satzes aus Platon oder wegen des Lächelns eines schönen jungen Mädchens oder wegen blühender duftender Linden – aber besser ist, nicht geboren zu sein. Soll er dem gleichgiltigen Verrinnen seiner Tage, dieser banalen Tragikomödie zuschauen oder soll er in den kommenden furchtbaren Kriegen bestialisch zugrundegehen? Ich will kein Kind.“ Hans Kohn an Jetty Wahl, Brief vom 19. September 1920, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 10, Folder 1.

<sup>382</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 178.

<sup>383</sup> Ebd.

<sup>384</sup> Zitiert nach Hans Kohn: „Die Fabians“, in: *Zeitschrift für Politik* 18, (1928), 663-675, hier S. 673.

ein Beweis dessen [sind], wie von einem kleinen intellektuellen Zentrum aus Anregungen und Ideen von weitest reichender Bedeutung eine ganze Generation und ein ganzes System beeinflussen und umwandeln können.<sup>385</sup>

Hierbei schwang vermutlich auch eine gewisse Hoffnung mit, dass dem *Brith Schalom*, der seit 1925 als ein ähnlich kleines intellektuelles Zentrum bestand, eine ebensolche Bedeutung zuwachsen würde. Kohn blieb der *Fabian Society* auch von Palästina aus verbunden; inwieweit dies auch der Fall nach seiner Übersiedlung in die Vereinigten Staaten war, lässt sich jedoch nicht rekonstruieren. Da er dort aber ab Ende der 1930er Jahre begann, gegen den sozialistischen und kommunistischen Osten zu schreiben, lässt sich vermuten, dass er die Mitgliedschaft zwischenzeitlich beendet hatte.

#### 4.3 Tätigkeit für die *World Zionist Organisation* im *Keren Hajessod*

Auf der erwähnten Jahresversammlung der WZO im Juli 1920 in London wurde unter der Federführung Chaim Weizmanns und anderen der *Keren Hajessod* als Fundraising-Institution für Immigration und Siedlung gegründet und im März 1921 schließlich offiziell registriert.<sup>386</sup> Bereits 1919 hatten ebenfalls in London Gespräche der zionistischen Führungsriege stattgefunden, in denen über die zukünftigen Finanzierungsmöglichkeiten der Siedlung in Palästina beratschlagt worden war. Mit der Gründung des *Keren Hajessod* entstand ein Jahr später dann eine Institution, die sich selbst nicht als Instrument einer Partei, sondern vielmehr als Dienerin des gesamten jüdischen Volkes verstand. Der *Keren Hajessod* wurde zur wichtigsten Einrichtung für die Finanzierung der zionistischen Siedlung in Palästina, indem er sowohl an Zionisten als auch an Nichtzionisten appellierte,<sup>387</sup> dieses Siedlungswerk durch eine sogenannte

---

<sup>385</sup> Ebd., S. 675.

<sup>386</sup> Zum ersten Direktorium gehörten neben Berthold Feiwel auch Georg Halpern, Sal Kaplansky, J.A. Naidisch und Arnold Barth. Zur Geschichte und den Hauptaufgaben des *Keren Hajessod* siehe: Alfred Bonn : „Die Finanzierung des zionistischen Aufbauwerkes in Palästina durch den Keren Hajessod“, in: *FinanzArchiv/Public Finance Analysis* 45, Nr. 1 (1928), S. 59-78.

<sup>387</sup>  ber diesen Punkt entbrannte zwischen der WZO und dem deutschen Zweig des *Keren Hajessod* ein inner-organisatorischer Streit. Der KH in Deutschland stand der Anwerbung von Nicht-Zionisten und deren Mitspracherecht bei der Verwendung ihrer Spenden pragmatischer und kompromissbereiter gegenüber als die WZO in London, die den zionistischen Charakter des KH dadurch gefährdet sah. Diese Auseinandersetzungen führten im Jahr 1922 schließlich zur Installierung zweier *Keren Hajessods* in Deutschland: Zum einen die neutrale Institution „Keren Hajessod (Jüdisches Pal stinawerk) E.V.“, in dem auch Nicht-Zionisten ihr Mitspracherecht geltend machen konnten, und zum anderen der „Verein Palästina Grundfonds Keren Hajessod e.V.“, dessen Einnahmen nach London an die zionistische Exekutive über-

freiwillige Steuer, die als fixer Jahresbeitrag festgelegt wurde, finanziell zu unterstützen und in geschäftliche Unternehmungen zu investieren. Diese Idee einer freiwilligen Steuer hatte ihren Ursprung im sogenannten Maasser, dem Zehnten, der in früheren Zeiten von Juden aus aller Welt als Hilfeleistung bezahlt wurde, wenn eine Katastrophe über eine Gemeinde hereingebrochen war. Die Entscheidungshoheit über die eingeworbenen Mittel blieb jedoch bei der zionistischen Exekutive, die auf einem Transfer der Gelder nach London bestand. Die Hauptaufgabe des Palästinafonds bestand darin,

[a]lle jene Vorkehrungen zu treffen, die notwendig oder erforderlich sind, um die Deklaration der britischen Regierung vom 2. November 1917 bezüglich der Schaffung eines jüdischen nationalen Heimes in Palästina (Erez Israel), allgemein als Balfour-Deklaration bekannt, zu verwirklichen.<sup>388</sup>

Dementsprechend wurde der Hauptanteil der Gelder in die landwirtschaftliche Kolonisation Palästinas investiert, darüber hinaus aber auch in das Erziehungswesen, die städtische Kolonisation, Immigration, in religiöse und kommunale Institutionen, in das Gesundheitswesen sowie in die Verwaltung. Adolf Boehm, Mitglied des Direktoriums des *Jüdischen Nationalfonds*<sup>389</sup>, betonte die Wichtigkeit der materiellen Opferbereitschaft, die für den Wiederaufbau Palästinas ebenso unerlässlich sei wie die persönliche. In Boehms Publikation über die Tätigkeiten des *Keren Hajessod* wird der kolonisatorische Anspruch, der dem Siedlungswerk in Palästina doch immer auch zu Grunde lag, unmissverständlich deutlich. Der Autor schrieb, dass es sich „in Palästina nicht um eine solche erstmalige Okkupation von jungfräulichem Boden [handelt], sondern um die Wiederinstandsetzung eines verwahrlosten Kulturlandes.“<sup>390</sup> Verantwortlich für diese Verwahrlosung sei die vierhundertjährige Türkenherrschaft gewesen. Boehm ließ aber die Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer Kolonisation und den palästinensischen Arabern nicht unbeachtet und folgte der Anfang der 1920er Jahre verbreiteten zionistischen Überzeugung, dass die arabische Bevölkerung angesichts der durch die jüdischen Investitionen verbesserten

---

wiesen wurden. Siehe hierzu: Hagit Lavsky: *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*, Jerusalem 1996, S. 90ff. Zu den Strukturen des KH siehe auch Gabriel Sheffer und Yohanan Manor: „Fund-Raising: Money is Not Enough“, in: Raphaela Bilski u.a. (Hg.): *Can Planning Replace Politics? The Israeli Experience*, London 1980, S. 283-319.

<sup>388</sup> Hugo Herrmann: „Vom werdenden jüdischen Palästina“. *Drei Jahre Arbeit des Keren Hajessod*, London 1924, S. 20f.

<sup>389</sup> Abgekürzt JNF, nach dem hebräischen Begriff auch KKL (*Keren Kajemet Le'israel*). Der JNF war zuständig für den Landkauf in Palästina.

<sup>390</sup> Adolf Boehm: *Der Palästina-Aufbaufonds (Keren Hajessod)*, London 1923, S. 8.

Lebensbedingungen ihren Widerstand gegen die zionistische Besiedlung Palästinas aufgeben würde.<sup>391</sup> Zunächst galt es jedoch, die Investitionsbereitschaft der jüdischen Bevölkerung in das zionistische Projekt zu vergrößern. Dafür war die Propagandaabteilung zuständig, neben der Finanz- sowie der Organisationsabteilung das dritte Department des *Keren Hajessod*. In dieser Abteilung, für die zeitweilig auch Vladimir Jabontinsky verantwortlich war, nahm Kohn seine Tätigkeit im Mai 1921 auf. Diese Arbeit in einer ideologischen Schlüsselposition der ZWO war für Kohn vermutlich nicht einfach angesichts seiner Überzeugungen, die unter den Zionisten häufig nicht mehrheitsfähig waren. Bereits vor Antritt der Stelle changierte Kohn zwischen privater und öffentlicher Meinung. So schrieb er in einem Brief an Leo Herrmann, der ihm geholfen hatte, die Position im *Keren Hajessod* zu bekommen:

Es ist selbstverständlich, dass ich in meiner Propaganda für den Keren Hayessod jede irgendwie anti-legionistische Stellungnahme strengstens vermeiden werde. Dass ich dabei betonen werde, dass wir friedlich mit den Arabern zusammenleben wollen, dürfte ja auch völlig im Sinne der Leitung liegen.<sup>392</sup>

Kohn hatte erst im Januar desselben Jahres einen Artikel veröffentlicht, in dem er sich vehement gegen eine jüdische Legion aussprach, beeilte sich nun aber, zu versichern, dass er die an ihn gestellten Erwartungen erfüllen werde. Er zeigte sich jedoch schnell enttäuscht über die Arbeit als Beamter der zionistischen Organisation, wie seine privaten Korrespondenzen mit Martin Buber und Robert Weltsch offenbaren.<sup>393</sup> Eine generelle Kritik der zionistischen Propaganda formulierte er öffentlich in einem Artikel, den er 1924 in *Der Jude* veröffentlichte. Eine seiner Aufgaben als Beamter des *Keren Hajessod* bestand darin, durch Europa zu reisen, um direkt vor Ort für das zionistische Projekt zu werben und die Bevölkerung für die freiwillige Steuer zu gewinnen. Kohn konnte aufgrund dieser Reisen beobachten, dass es in der Diaspora immer weniger Interessenten für den Zionismus gab und vor allem unter der Jugend kaum Anhänger zu finden waren.<sup>394</sup> Diese Tatsache beklagte er in seinem Artikel, in dem er bemerkte, dass sich die zionistische Propaganda zu einer rein nationalen Palästinapropaganda entwickelt habe und sich zu wenig um eine grundlegendere kulturelle Werbung in der

---

<sup>391</sup> Ebd., S. 13f.

<sup>392</sup> Hans Kohn an Leo Herrmann, Brief vom 27. Mai 1921, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 8, Folder 9. Zu Kohns Einstellung zur jüdischen Legion siehe das folgende Unterkapitel „Hans Kohn und die politische Gestaltung Palästinas“.

<sup>393</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Brief vom 23. Dezember 1925, *MBN*, JNUL, ARC Ms. Var. 350, Mappe 376.

<sup>394</sup> Nichtsdestotrotz war Kohn einer der erfolgreichsten Fundraiser des *Keren Hejessod*. Vgl. Pianko: *Zionism*, S. 140.



Diaspora bemühe, und somit insbesondere unter der Jugend ihre Wirkung verfehle.<sup>395</sup> Kohn entwarf ein Programm, das unter anderem die Ausgabe von Literatur sowie Delegiertenzusammenkünfte vorsah, sodass die Juden der Diaspora „den Inhalt der Schöpfungen unseres Volkes und ihren Wert“ kennenlernen und so an der national-kulturellen Erneuerung des jüdischen Lebens mitwirken könnten.<sup>396</sup> Er beendete den Artikel mit seiner ehrlichen Einschätzung, ob dessen zukünftiges geistiges Zentrum in der Diaspora oder in Palästina liegen werde:

In dem harten Daseinskampfe in Palästina, in der Mischung so vieler verschiedener Kulturen und Einflüsse, die die Einwanderer mit sich bringen, in der vollkommenen Traditionslosigkeit jeder neuen Kolonisation liegen die Gründe dafür, daß noch für Jahrzehnte die geistige Kraft des Judentums (nicht nur die wirtschaftliche) auf der Diaspora beruhen wird und nicht auf Palästina.<sup>397</sup>

Um Palästinas willen sei es also die Aufgabe der zionistischen Propaganda, die Diaspora geistig zu stärken.

Über seine genauen Tätigkeiten in der Propagandaabteilung berichtete Kohn in seiner Autobiographie nicht, sondern erwähnte nur vage seine Mitarbeit in der zionistischen Bewegung.<sup>398</sup> Neben den Werbereisen der Mitarbeiter gehörten zu den generellen Aufgaben der Abteilung die „intensive Werbearbeit für den Palästinaaufbau unter Anwendung sämtlicher moderner Propagandamittel, die zum Teil in eigener Regie hergestellt werden.“<sup>399</sup> Vorrangig handelte es sich dabei um Presse- und Bildmaterial. Es ist zu vermuten, dass Hans Kohn sowohl an dessen Erstellung als auch an der Produktion eines Propagandafilmes im Jahr 1928 mitwirkte.<sup>400</sup>

Trotz aller Kritik blieb Kohn bis Ende der 1920er Jahre als Beamter des *Keren Hajessod* tätig, nicht zuletzt aufgrund fehlender Berufsalternativen. Als im Jahre 1926 das Hauptbüro mit dem geschäftsführenden Direktorium von London – wo nur der juristische Sitz der Gesellschaft blieb – nach Jerusalem verlegt wurde, zogen Hans Kohn und seine Frau Mitte der 1920er Jahre ebenfalls nach Palästina.

---

<sup>395</sup> Hans Kohn: „Zur Frage der zionistischen Propaganda“, in: *Der Jude* 9, Nr. 9 (1924), S. 544-548, hier S. 545.

<sup>396</sup> Ebd., S. 546.

<sup>397</sup> Ebd., S. 548.

<sup>398</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 187.

<sup>399</sup> Bonné: „Finanzierung“, S. 65.

<sup>400</sup> Dieser Stummfilm trägt den Titel „Frühling in Palästina“ und ist unter <http://www.spielbergfilmarchive.org.il/holdingsCollection.htm> einsehbar. (Letzter Zugriff am 04.03.2012).

#### 4.4 Publikationstätigkeit Anfang der 1920er Jahre

Neben seiner Arbeit als Beamter der zionistischen Organisation waren Kohns Jahre in Paris und London von einer regen Publikationstätigkeit geprägt. Dabei lag sein Interessensschwerpunkt – nicht nur beruflich bedingt – weiterhin auf der jüdischen Nationalbewegung und den Gegebenheiten in Palästina. Für die erste Hälfte der 1920er Jahre sind zwei Veröffentlichungen zu nennen, die die Grundlage für Kohns weitere praktische Tätigkeit in der *Zionistischen Weltorganisation* bildeten und in gewisser Weise auch die Grundzüge seiner späteren Nationalismustheorie dokumentieren. Für die vorliegende Arbeit sind sie von besonderem Interesse, da sich hierin Kohns Überzeugung, dass es einen ethischen Nationalismus geben könne, ganz deutlich niederschlägt.

##### 4.4.1 *Nationalismus. Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart (1922)*

Das erste dieser zwei Bücher, das im Juni 1922 veröffentlicht wurde, trägt den Titel *Nationalismus. Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*. Dabei handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die Kohn in den Jahren 1919 bis 1921<sup>401</sup> verfasst und in verschiedenen Zeitschriften publiziert hatte. In seiner Einleitung machte Kohn deutlich, dass diese Artikel zwar aus konkreten Anlässen heraus entstanden waren, dass sie aber aufgrund der behandelten Themen wie Nationalismus und Demokratie eine allgemeine Gültigkeit beanspruchten. Gleichzeitig würden sie „auf die Eigenart und die Sendung des Judentums in der Geschichte und in der Gegenwart hinweisen.“<sup>402</sup> In seiner Einleitung betonte er, dass man die Trennung der Menschheit in verschiedene Völker akzeptieren müsse und nur in dieser Partikularität den Universalismus bereiten könnte:

---

<sup>401</sup> Nur das Vorwort aus „Vom Judentum“, das Kohn auch noch einmal mit veröffentlichte, stammte schon von 1913. Die anderen Aufsätze waren: „Perspektiven“ (Sibirien 1919), „Fragmente zu einer Kritik Achad Ha’ams“ (1921), „Briefe an Freunde“ (1920), „Brief an die Jugend“ (1921), „Zur Araberfrage“ (1919/20), „Asiens Nationalismus“ (1921), „Aufgaben der Stunde“ (1921), „Jean Barois“ (1922), „Nationalismus“ (1919/21). Hier sollen nur die „Einleitung“ und der wichtigste Aufsatz des Bandes, „Nationalismus“, eine ausführliche Analyse erfahren.

<sup>402</sup> Kohn: „Einleitung“, S. 7.

[...] wir spüren zu sehr die Notwendigkeit, auf kleinere Gruppen, die uns durch Denkart und Fühlen verwandt sind, unsere Wirkung zu konzentrieren, daß es uns unklar und unreinlich dünkte, an der jetzt beliebten politisch-seichten Form des Internationalismus mitzutun. Aber wir wollen betonen, daß das Volk nur Form und nicht letzte Form ist und daß der Inhalt, das Ziel allem Menschlichen gemeinsam ist: daß wir uns die Hand reichen können in gemeinsamer Arbeit, Glieder einer Gemeinschaft, die stärker sein kann als Blutsverwandschaft: menschlicher Wahlverwandschaft.<sup>403</sup>

So sehr Kohn also auch dem Sozialismus zugeneigt war, er sich als Mitglied der Fabians und der *Clarté*-Bewegung in den Internationalismus unterstützenden Vereinigungen bewegte, und so oft er auch das Wilsonsche Programm<sup>404</sup>, das die nationale Selbstbestimmung auch kleiner Völker befürwortete, kritisierte, so verlieh er hier doch noch einmal seiner Überzeugung Ausdruck, das jüdische Volk müsse sich, um seine Mission zu erfüllen, auf sich selbst besinnen und dürfe seine Nationalität nicht verleugnen. Ganz im Gegenteil hätte eine starke Betonung des Nationalismus bei den Juden nichts „Unmoralisches“, da sie ein überall unterdrücktes und bedrängtes Volk seien. Dennoch warnte Kohn vor jedwedem nationalistischen Chauvinismus, davor, den Nationalismus „zu einem Macht-, Rechts- und Gewaltbegriffe“ werden zu lassen.<sup>405</sup>

Der wichtigste Aufsatz in diesem Sammelband war „Nationalismus“, den er Martin Buber widmete.<sup>406</sup> Kohn verwies in den folgenden Jahren immer wieder selbst auf diese Veröffentlichung, in der er zum ersten Mal in aller Deutlichkeit seine Interpretation des Nationalismus darlegte. Hierin vollzog er die bereits angesprochene Neubewertung der Aufklärung, in der er nun den Ausgangspunkt für einen ethischen Nationalismus sah. Hatte er sich in seiner Prager Zeit noch gegen den Rationalismus der Aufklärung verwehrt, setzte er sich nun intensiver mit den Ideen des 18. und 19. Jahrhunderts auseinander und entwickelte Leitgedanken, die sich durch alle seine späteren Werke zum Nationalismus ziehen sollten. Kohn identifizierte den Staatsnationalismus, also „die Verbindung des souveränen Volkes mit einem bestimmten, von ihm zu eigen besessenen Territorium“, als den Glauben des 19. Jahrhunderts. Dieser Glaube, der durch die Aufklärung als einer Übergangszeit erst vorbereitet wurde, hatte die Religion als alles ordnendes und beherrschendes Prinzip abgelöst. Im Dreißigjährigen Krieg sah

<sup>403</sup> Ebd., S. 8. In seinem „Brief an die Jugend“ verdeutlichte er diese Haltung. Er schrieb, dass der Internationalismus neben einem religiösen Sozialismus und einer geschichtlichen Geistigkeit Bestandteil der Gesinnung der Jugend sein sollte. Er definierte: „Internationalismus heißt: sich mit allen verbunden zu fühlen über die Grenzen von Rasse, Volk und Sprache hinweg; Internationalismus heißt nicht: diese Grenzen verwischen wollen.“ S. 56.

<sup>404</sup> In diesem 14-Punkte-Programm, das Woodrow Wilson am 8. Januar 1918 in einer Rede vor dem US-Kongress vorstellte, betonte er das nationale Selbstbestimmungsrecht der Völker.

<sup>405</sup> Kohn: „Brief an die Jugend“, S. 57.

<sup>406</sup> Kohn: „Nationalismus“, S. 110-128.

er den letzten Höhepunkt des Kampfes der Religion um diese Vormachtstellung. Analog bewertete er den Ersten Weltkrieg, der für ihn den Höhepunkt jenes Staatsnationalismus des 19. Jahrhunderts darstellte. Erst mit der Aufklärung seien die Persönlichkeit, folglich der Mensch und das Individuum entdeckt worden, womit die Aufklärung auch das Erwachen des Einzelgewissens gegen die Massensuggestion bedeutet habe. Er übersah nicht, dass die Epoche der Aufklärung auch die Zeit des beginnenden Nationalismus war, sondern beschrieb diese Dialektik:

Allgemein-Menschliches, das man Weltbürgertum nannte, und das Bestreben nach Absonderung in Nationalstaaten ging in den gleichen Menschen Hand in Hand. Die Lehrer der Humanität zeigten zugleich das feinste Verständnis für die Eigentümlichkeit nationalen Geistes [...]. Nur daß hier Nation und Weltbürgertum noch in fruchtbarem Austausch stehen, die Nation ist noch nicht so sehr politisches Macht-, als in die Zukunftweisendes Erziehungsgebilde [...].<sup>407</sup>

Kohn, der sich selbst später gern als „Weltbürger“ bezeichnete, wie es der Titel seiner Autobiographie deutlich belegt, interpretierte also den zur Aufklärungszeit entstehenden Nationalismus als eine durchaus positive Kraft. Erst durch die Verbindung dieses inneren Nationalgefühls mit „dem Äußerlichen des Machtinteresses und dem Zeitlichen des Augenblicksnutzens“ habe der Nationalismus diesen positiven Charakter verloren.<sup>408</sup> Die Nation wurde mit dem Staat gleichgestellt, das heißt mit der Politik verbunden, was zu ihrem Niedergang führte, so wie es auch für die Religion der Fall gewesen sei, als sie begann, sich mit der Politik zu verbinden. Denn, so Kohn, „[d]ie Nation ist etwas Natürliches, das Nationalgefühl verbindet, der Staat ist ein künstliches Zweckgebilde und seinem Wesen nach etwas Trennendes, trennend nicht nur nach außen, sondern ebenso nach innen hin.“<sup>409</sup> Am Ende seines Artikels eröffnete Kohn seine Vision über die Zukunft dieses Nationalprinzips. Denn trotz des Wilsonschen Programms und der Anerkennung des Souveränitätsstrebens der Völker sah er in seiner Gegenwart bereits „das Ende der Klein- und Nationalstaaterei; wirtschaftlich und politisch beginnt die Menschheit ihr zu entwachsen; die nächsten Kriege werden Kontinente miteinander führen.“<sup>410</sup> Angesichts der wachsenden Vernetzung der Welt durch modernes Transportwesen und internationale Wirtschaftsbeziehungen hielt er diese Vision für nicht allzu zukunftsfern. Der Nationalismus aber, davon zeigte er sich überzeugt, würde zu einer Frage der persönlichen Sittlichkeit werden – eine

---

<sup>407</sup> Ebd., S. 116.

<sup>408</sup> Ebd., S. 117.

<sup>409</sup> Ebd.

<sup>410</sup> Ebd., S. 121.

Reformation, die er bereits 1920 zu spüren meinte. Er beschrieb dieses Gefühl und malte eine Art messianischer Endzeit aus:

Es ist das Gefühl neuen, mächtigen, verbundenen Lebens, die Sicherheit, in Tradition zu stehen und doch von noch völlig neuen Winden gestreift zu werden, die Sehnsucht nach einem neuen starken Glauben, was alle diese Bewegungen zusammenhält. Zugleich wird bewußt eine ethische Verankerung des Nationalismus gesucht; man knüpft an seine idealistische Frühzeit, an Fichte und die französische Revolution an: man hebt ihn aus seiner Enge in weltweites Licht, man sucht ihn aus der Verstrickung in das Reich des Seins, in die moralische Ebene des Sollens zu verlegen, aus der Gegenwart in die Zukunft, man leiht ihm messianische Farben.<sup>411</sup>

Dass Kohn hierbei vor allem von seiner Auffassung über den Charakter der jüdischen Nationalbewegung ausging, zeigt sich in der darauf folgenden erneuten Erwähnung Bubers als des Vorreiters, der dieser Bewegung mit seiner Vorstellung eines „unterirdischen Volkstums“ am deutlichsten Ausdruck verliehen hatte. Kohn interpretierte seine eigene politische Gegenwart dahingehend, dass sich das Prinzip des Nationalstaats durch seine Anwendung quasi selbst ad absurdum geführt habe.<sup>412</sup> Er betonte die Solidarität der Menschen, die dazu führen würde, dass sich die Nationen in immer größeren Staatenbünden zusammenfassen würden und schloss seine Überlegungen mit der rigorosen Feststellung: „Der Mythos des Nationalismus als letztes ordnendes Prinzip der Geschichte ist tot.“<sup>413</sup>

#### 4.4.2 Die Politische Idee des Judentums (1924)

Die zweite Veröffentlichung, die im Jahr 1924 folgte, war eine kurze Abhandlung, in der sich Kohn mit der politischen Idee des Judentums anhand dessen „Wesen“, „Werden“ und „Lehre“ auseinandersetzte.

---

<sup>411</sup> Ebd., S. 123.

<sup>412</sup> „Ihren [der nationalen Unabhängigkeitspolitik, R.L.] Konsequenzen gegenüber ersinnt man Palliativmittel, wie nationale Minderheitsrechte. Man beginnt langsam einzusehen, daß Volk und Staat verschieden sind und daß das Volk in seinen Lebensäußerungen, in seiner Kultur und seiner Entwicklung geschützt werden muß auch ohne nationale Unabhängigkeit, ohne Nationalstaat. Man hat das Prinzip des Nationalstaates durch seine Anwendung ad absurdum geführt.“ Ebd. S. 125. Der britische Historiker Arnold J. Toynbee, zu dem Hans Kohn später ein kollegiales Verhältnis haben sollte und der die Einleitung zu Kohns Autobiographie verfasste, kam bei seiner Analyse der Geschichte von Mazedonien und Westanatolien, die ebenfalls 1922 erschien, zu der gleichen wortwörtlichen Einschätzung hinsichtlich des Nationalstaatsprinzips. Deren Entwicklung sei „a reduction ad absurdum of the principle of nationality and has made the Western public begin to see that there are limits to the application of it in non-Western countries.“ Arnold J. Toynbee: *The Western Question in Greece and Turkey*, New York 1970 [Constable 1922], S. 18.

<sup>413</sup> Kohn: „Nationalismus“, S. 126.

Die Frage, von der Kohn in diesem Buch anfänglich ausging, ist eine zentrale Frage der Nationalismusforschung, nämlich wie man eine Nation definieren könne.<sup>414</sup> Dabei wird im ersten Abschnitt über das Wesen des Judentums erneut Kohns essentielle Auffassung der Nation als einer organischen Entität deutlich, doch kam hinsichtlich des jüdischen Volkes auch er nur zu einer Definition durch Abgrenzungen. Das heißt, er diskutierte Begriffe, die aus seiner Sicht nicht ausreichen, um zu einer endgültigen Definition zu gelangen. So stellte er fest, dass die Begriffe ‚Milieu‘ und ‚Rasse‘ nicht dienlich seien und dass das „Wesen eines Volkes [...] durch kein äußeres, formales Moment bestimmt [wird], weder Sprache noch Land ist dabei entscheidend.“<sup>415</sup> Einen entscheidenden Faktor benannte Kohn aber doch, nämlich „die innere Art, die sich wie beim Einzelmenschen durch das Medium verschiedener Sprachen, in verschiedenartigster Umgebung, wenn auch durch Nuancen unterschieden, doch im Grundlegenden gleichartig auswirken kann.“<sup>416</sup> Letztlich hätten alle Völker die gleichen, menschlichen Eigenschaften, wobei sich jedoch die Tendenzen der Akzentuierung dieser Eigenschaften von Volk zu Volk unterschieden und nur anhand der Entwicklung im zeitlichen Ablauf, also in der Geschichte, erkennbar würden. Das jüdische Volk habe den Akzent auf den Zeitsinn und somit auf das Gehör gelegt,<sup>417</sup> was Kohn aus der biblischen Schilderung Gottes als Stimme herleitete. Der Glaube sei im Judentum zweitrangig, was zähle, sei die Tat. Darüber hinaus sei der jüdische Gott kein Naturgott (mehr), sondern ein Gott der Geschichte, wodurch das historische Bewusstsein zum bindenden Element zwischen den Generationen werden konnte. Wie schon in früheren Überlegungen kam Kohn – auch hier Martin Buber zitierend<sup>418</sup> – auf das Thema der

<sup>414</sup> Bis heute gibt es keine zufriedenstellende Antwort auf diese Frage. Zu den unterschiedlichen Versuchen und Definitionsansätzen im Überblick siehe Rolf-Ulrich Kunze: *Nation und Nationalismus*, Darmstadt 2005, S. 17-24.

<sup>415</sup> Kohn: *Politische Idee des Judentums*, S. 10. Hinsichtlich der Verbindung zwischen Land und Volk machte Kohn aber doch die Feststellung, dass das Land Palästina zumindest eine Eigenschaft innehatte, „die man im jüdischen Charakter wiederfinden kann“: „Bei all seiner Kleinheit kann es in gewissem Sinne als ein zentrales, alle möglichen Erscheinungen umfassendes Land gelten.“ Inwieweit diese Feststellung nicht auch für andere Völker und deren Territorium zutreffend sei, ließ Kohn unbeantwortet. Das Zitat zeigt aber, dass Kohn, wenn auch in abgeschwächter Form, Bubers Verbindung von „Blut und Boden“ übernahm.

<sup>416</sup> Ebd.

<sup>417</sup> Kohn übernahm auch diese Idee von Buber, der diese Beschreibung der Eigenarten des jüdischen Volkes in Abgrenzung zu den Griechen 1912 in seiner Rede über den „Geist des Orients und das Judentum“ gegeben hatte. Im Unterschied zu den Juden seien die Griechen demnach ein Volk des Raumsinns und der Plastik, nach Buber und Kohn also ein Volk der Schau, des Auges und des Gesichts, wodurch sie die Welt versuchten zu entzeitlichen. Eine nähere Begründung für die kaum nachvollziehbare Gleichsetzung von Gehör und Zeit respektive Auge und Raum geben weder Kohn noch Buber. Martin Buber: „Der Geist des Orients und das Judentum“, in ders.: *Politische Schriften*, hrsg. von Abraham Melzer, Gütersloh 2010, S. 276-292, hier S. 278; Kohn: *Politische Idee*, S. 12.

<sup>418</sup> Buber: „Das Judentum und die Menschheit“.

polaren Identität der Juden zu sprechen, aus der die Aufgabe entspringe, jene Vielheit in sich selbst zur Einheit zu binden – ein Prozess, der im Tun vollzogen würde.<sup>419</sup> Diese Tendenz habe es dem jüdischen Volk als erstem unter allen Völkern ermöglicht, die Einheit der Menschheit zu erkennen. Dadurch seien die Juden zu den Trägern des Geschichtsprozesses geworden, wodurch ihnen die Verantwortung zuteil wurde, die Menschheit als eine „empfundene Humanität“ zu betrachten.<sup>420</sup> Somit sei durch das jüdische Volk beziehungsweise seine Propheten „der Begriff der Weltgeschichte als eines einheitlichen Prozesses“ hervorgetreten, und ihm „die Aufgabe des Menschen als sittlichen, handelnden Trägers dieser Entwicklung“ gewiss. Aus diesen Elementen des „Wesens“ des Judentums und des jüdischen Volkes leitete Kohn im folgenden Abschnitt „Das Werden“ die politisch-sittlichen Ideen als das Zentrum des Judentums her. In seinem Verständnis war das Judentum dementsprechend keine Religion, sondern Politik. Doch dadurch, dass diese Politik auf die Errichtung eines gottgemäßen Weltzustandes, des Reiches Gottes hinarbeite, würde sie in dieser letzten Ausprägung eben doch zur Religion, sie wird zum „Enthusiasmus eines Strebens, das unmittelbar auf das Absolute, auf Gott geht“, und wird zu der „Eine[n] [!] Wirklichkeit des Lebens, in der alle anderen aufgehoben sind.“<sup>421</sup> Die Politik, das heißt die umfassende Regelung des Lebens des Einzelnen und des Volkes, ist somit die Entfaltungsform der jüdischen Religion. Für Kohn war das Judentum dementsprechend am Beginn seiner Geschichte keine Religion, sondern ein „lebendiges Volkstum“, aus dessen „Nationalcharakter“ erst im Laufe der historischen Entwicklung eine Religion, also „eine bestimmte politisch-sittliche Haltung der Welt gegenüber“, geschaffen worden war. Gegen die liberal-jüdische Auslegung des Judentums als Religion spreche die Tatsache, dass es einer geschlossenen Kodifikation, eines Systems, einer Dogmatik und schließlich eines Glaubensbekenntnisses entbehre.<sup>422</sup> Erst mit dem Auftreten Moses entstand eine neue

---

<sup>419</sup> Den protestantischen Theologen (und Urgroßvater der Autorin) Karl Weidel zitierend, kam Kohn an dieser Stelle erneut auf Jesus als durchaus jüdischem Propheten zu sprechen, von dem Weidel gezeigt hätte, wie die „auseinanderstrebenden Kräfte seines Wesens durch die höhere Gewalt seiner übergewaltigen Willensenergie doch zu einer wirklichen Einheit zusammengefaßt“ werden. Kohn: *Politische Idee*, S. 15. Karl Weidel: *Jesu Persönlichkeit: eine Charakterstudie*, Halle 1913. Auch diese Interpretation von Jesus als einem jüdischen Propheten übernahm Kohn von Buber. Vgl. dessen Rede „Jüdische Religiosität“ (1915), in ders.: *Politische Schriften*, S. 293-304. Bubers Jesus-Interpretation fand ihre deutlichste Darstellung in ders.: *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

<sup>420</sup> Kohn: *Politische Idee*, S. 17f.

<sup>421</sup> Kohn: *Politische Idee*, S. 20.

<sup>422</sup> Ebd., S. 21f. Kohns Interpretation des Judentums als „lebendiges Volkstum“ steht hier in deutlichem Gegensatz zu der reformjüdischen Auffassung, die das Judentum gerade nicht als Volkstum, sondern als Religion ansieht. Siehe dazu u.a. Michael A. Meyer: *Antwort auf die Moderne: Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Weimar 2000.

Auffassung, der zufolge Zuwiderhandlungen gegen die Lehre tatsächlich als Fehlverhalten getadelt wurden, und folglich begann der Kampf um die sittliche Vollendung und um Israel als eines Priestervolkes, dessen Aufgabe die Bereitung der Erde als Stätte der Gottesherrschaft wurde. Insbesondere die Propheten hätten diese Aufgabe Israels erkannt und dementsprechend gegen den Staat gekämpft, „der immer etwas Relatives ist, indem sie ihn am Absoluten messen.“<sup>423</sup> Dieser Anspruch der Propheten entstamme der Radikalität aller jüdischen Politik, die nicht auf eine Durchsetzung in der Zukunft, sondern auf die konkrete Verwirklichung im Hier und Jetzt ziele und dennoch zugleich eine messianische Dimension habe.<sup>424</sup> Hieraus entstehe die Verpflichtung zu absoluter Gerechtigkeit. Kohn schrieb also den alttestamentlichen Propheten eine zweifache Rolle zu: Einerseits hatten sie die spezifische Rolle des jüdischen Volkstums erkannt und trugen damit zur Erneuerung des jüdischen Volkstums bei. Durch ihren Anspruch, vermittels ihrer Mahnungen an das jüdische Volk, zu einer gerechten Welt beizutragen, kam ihnen Kohn zufolge aber auch eine universale Bedeutung zu. Damit verband er zwei unterschiedliche Positionen der jüdischen Geistesgeschichte:

Einerseits übernahm er die liberale Prophetie-Deutung, wie sie bei Hermann Cohen und Leo Baeck zu finden ist, die in den Propheten universale Geistesheroen sahen.<sup>425</sup> Mit dieser liberalen Interpretation ging auch eine „Umdeutung der Figur des Messias in die abstrakte Idee eines irdischen messianischen Zeitalters der Gerechtigkeit und des universalen Friedens, in dem alle Völker die Herrschaft des einen Gottes anerkennen“, einher.<sup>426</sup> Als „Ebed Jahwe“, also als dem Gottesknecht, kommt dem Volk Israel eine wichtige Funktion in diesem messianischen Prozess zu.

Andererseits übernahm Kohn zugleich die zionistische Deutung, die die spezielle Rolle der Propheten als Wiederbeleber des jüdischen Volkstums betonte und somit ihren

---

<sup>423</sup> Kohn: *Politische Idee*, S. 24. Propheten, das heißt undurchschnittliche Menschen, waren für Kohn nicht nur hinsichtlich der nationalen Bewegung des jüdischen Volkes von großer Bedeutung. Auch in seiner Nationalismustheorie ging er davon aus, dass nationale Bewegungen immer von „großen Menschen“ ausgingen, also von Intellektuellen und Vordenkern, die dann die Massen bewegten. Siehe u.a. Hans Kohn: *Propheten ihrer Völker*, Bern 1948. Auch in der zeitgenössischen Nationalismusforschung wird mitunter die konstitutive Bedeutung von Intellektuellen bei der Nationalisierung von Völkern betont. Bernhard Giesen: *Kollektive Identität: Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt 1999.

<sup>424</sup> Kohn: *Politische Idee*, S. 25.

<sup>425</sup> Vgl. z.B. Leo Baeck: *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905; Hermann Cohen: „Religion und Sittlichkeit“, in: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* 10, (1907), S. 98-171. Für eine Zusammenfassung dieser Deutungen siehe Christian Wiese: *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999, S. 199-205.

<sup>426</sup> Wiese: *Wissenschaft des Judentums*, S. 203.



universalen Beitrag zur Menschheitsgeschichte relativierte.<sup>427</sup> Indem er beide Positionen vereinte, verband er einmal mehr einen jüdischen Partikularismus mit einem menschheitlichen Universalismus.<sup>428</sup>

Darüber hinaus zog er Parallelen zwischen dem antiken jüdischen Staat und den seinerzeit aktuellen Bestrebungen der Zionisten um einen modernen jüdischen Nationalstaat in Palästina. In dem antiken jüdischen Staat hätten die Propheten bereits die „Eitelkeiten der nationalen Konjunkturpolitik“ gesehen, der sie sich aus der Überzeugung heraus entgegenstellten, dass

[e]in im Innern auf Gerechtigkeit aufgebautes, nicht begehrlieh nach außen verlangendes Gemeinwesen [...] sicherer [ist] denn ein auf starke Armeen sich stützender, innerlich aber gebrechlicher, oder Neid oder Angst der Nachbarn erweckender Koloß.<sup>429</sup>

Hier brach sich auch Kohns Kritik an der ihm zeitgenössischen jüdischen Nationalbewegung Bahn, die seiner Ansicht nach im Begriff war, besagten Eitelkeiten einer nationalen Konjunkturpolitik anheim zu fallen. Zu dieser Zeit war die zionistische Bewegung gespalten durch die Frage nach der Aufstellung einer jüdischen Legion, durch die sich die Juden in Palästina gegen den Widerstand der Araber zur Wehr setzen könnten. Dieser Vorschlag wurde insbesondere von den Revisionisten unter der Führung von Vladimir Zeev Jabotinsky vertreten, die durch diese Legion ein neues Ethos der Stärke des jüdischen Volkes symbolisieren wollten.<sup>430</sup> Kohn lehnte diesen Vorschlag vehement ab, da eine solche Legion das falsche Zeichen im Konflikt mit den Arabern setze und eine weitere Verständigung zwischen beiden Völkern nur erschweren würde. Dass Kohn durchaus die gegenwärtige Lage in Palästina vor Augen hatte, zeigt seine Schlussfolgerung: „Aller Kampf um Gerechtigkeit heute, alles Ringen nach einem

<sup>427</sup> Zum Beispiel Martin Buber in seiner Rede „Jüdische Religiosität“. Die zionistische Deutung ähnelte der von Ernst Troeltsch: „Das Ethos der hebräischen Propheten“, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur* 6, (1916/1917), S. 1-28.

<sup>428</sup> Die Verbindung beider Positionen bei Kohn wird deutlich am Ende des bereits vorgestellten Aufsatzes „Nationalismus“, in dem er selbst die Figur des Gottesknechtes mit dem ethischen Nationalismus verband: „Der jüdische Nationalismus wurde vor den Richterthron der moralischen Werte, der Ewigkeit gestellt; als Glied der Welterlösung fand er seine Berechtigung. Er war hier [bei Buber] nicht Deckmantel für Staatsbedürfnisse und Kollektivmachtstreben [...]; die Würde, die sittliche Größe einer Nation ist unabhängig von dem Spiele der Interessengegensätze, von dem eitlen Wahn der politischen Unabhängigkeit. Der Nationalismus greift hier nach den Sternen. Er erlöst die Welt und eine Welterlösung gibt es nur auf dem Wege des Selbstopfers. Die ungeheuerste, grandioseste Erlösungsdichtung, die jemals menschlichem Hirne und Herzen entsprang, der jüdische Gedanke von dem Gottesknechte, vom ‚Ebed Jahwe‘ wird hier in dem ‚heute noch unaussprechlichen menschlichen Weltgefühl‘ eines modernen Juden nachgeahmt.“ Kohn: „Nationalismus“, S. 125.

<sup>429</sup> Kohn: *Politische Idee*, S. 34.

<sup>430</sup> Zur revisionistischen Ideologie siehe Gideon Shimoni: *The Zionist Ideology*, Hanover 1995, S. 236-266; Anita Shapira: *Land and Power. The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, New York 1992.

sittlichen Gemeinschaftsleben ist nur eine Wiederholung dessen, was die Propheten erfahren haben.“<sup>431</sup> Die Probleme in Palästina beurteilte Kohn als Fluch und Segen gleichermaßen:

Gerade darin, daß das Vorhandensein großer nichtjüdischer Bevölkerungsteile [in Palästina] dem Aufbau des Gemeinwesens besondere Aufgaben stellt, deren Lösung für die am Nationalismuswahn krankende Menschheit von Bedeutung sein könnte, liegt etwas von der Schwere, die Fluch und Segen zugleich ist. Wir begrüßen diese Tatsache, denn sie gibt doppelt Gelegenheit, des Judentums politische Idee zu bewähren.<sup>432</sup>

Hierin zeigt sich noch einmal Kohns an reformjüdische Konzepte erinnernder Glaube an die „Mission Israels“, die im Erwählungsgedanken enthalten ist, und die für ihn immer auch eine universale, also die gesamte Menschheit umfassende Dimension beinhaltete. Die politische Idee des Judentums sah Kohn an drei Begriffskreise gebunden, die er im abschließenden dritten Teil seines Buches erklärte. So sei diese Idee in den Begriffskreisen des Bundes, des Menschen und des Reiches zur Reife gelangt. Durch den Bund, den Israel freiwillig mit Gott eingegangen war, verpflichtete sich das Volk zu sozialer Verantwortung dem Mitmenschen gegenüber. Im Bund lag also die Grundlage einer sozialen Gesetzgebung und des menschlichen Zusammenlebens. Der Mensch müsse diese Aufgabe annehmen und sich durch das Eintreten in den Bund vollenden. Im Reich schließlich vollenden sich die soziale Kategorie des Bundes und die individuelle des Menschen: „Dort wird die erstrebte Einheit des Menschenherzens im Dienste Gottes und die erstrebte Allheit des Bundes in brüderlicher Einung aller Wesen zur Wirklichkeit.“<sup>433</sup> Kohn beendete seine Ausführungen über die politische Idee des Judentums mit der Formulierung der Aufgabe für seine Generation, mit der Verwirklichung dieses Reiches zu beginnen, trotz aller „Unzulänglichkeiten und Schwäche.“<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> Kohn: *Politische Idee*, S. 38.

<sup>432</sup> Ebd., S. 45.

<sup>433</sup> Ebd., S. 59.

<sup>434</sup> Ebd., S. 66.

## 4.5 Ethischer Nationalismus in der Praxis: Bi-Nationalismus

### 4.5.1 Von der jüdischen zur arabischen Frage

In seiner Autobiographie konstatierte Kohn, er und seine Freunde im *Bar Kochba* hätten sich vor 1914 kaum für die politische Situation in Palästina interessiert, „auch nicht für politische Fragen im Allgemeinen.“<sup>435</sup> Vielleicht war die Politik nicht das dringlichste Thema im Verein, aber die Vorgänge in Palästina können nicht ganz unbekannt gewesen sein, bedenkt man, dass Hugo Bergmann bereits im Jahr 1910 nach Palästina reiste und ein Jahr später in der Zeitschrift *Palästina* einen Artikel zur arabischen Frage veröffentlichte.<sup>436</sup> Von der Feststellung ausgehend, dass im Zionismus des beginnenden 20. Jahrhunderts das theoretische Schwergewicht auf die reale Inbesitznahme Palästinas gelegt wurde, bemängelte Bergmann, dass aus der Theorie noch keine praktischen Schlussfolgerungen hinsichtlich des gewünschten zukünftigen Verhältnisses „zu den derzeitigen Einwohnern Palästinas“ gezogen worden waren.<sup>437</sup> Für Bergmann stellte die arabische Frage hauptsächlich eine „numerische“ dar, da von den 700.000 Einwohnern Palästinas nahezu 600.000 Araber seien. Das Mittel zur numerischen Stärkung der Juden sah Bergmann weniger in der Landnahme und -kolonisation als vielmehr in der industriellen und kommerziellen Kolonisation. Palästina solle zwar „ein Land mit einer beherrschenden jüdischen Kultur werden“, allerdings sollte die arabische Bevölkerung nicht verdrängt werden, da durchaus Platz genug für Juden und Araber in Palästina sei. Bergmann betonte, dass die Juden nicht als „Eroberer und Raubkolonisatoren“ kämen, sondern als „Kulturträger“. Doch auch darin lag ein gewisser kolonisatorischer Grundgedanke, sollten doch die Araber von den Juden lernen.<sup>438</sup>

Das heißt, dass die jüdische Frage, die die Bar Kochbaner in Prag zu ihrer zentralen Frage gemacht hatten, anders als Kohn es berichtet, bereits vor dem Ersten Weltkrieg durch die Problematik der Koexistenz mit der arabischen Bevölkerung in Palästina berührt worden war und sich die Vereinsmitglieder mit großer Wahrscheinlichkeit doch mit den politischen Gegebenheiten in Palästina auseinandergesetzt hatten. Wirkliche

<sup>435</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 75.

<sup>436</sup> Hugo Bergmann: „Bemerkungen zur arabischen Frage“, in: *Palästina*, Heft 7-9 (1911), S. 190-195. Bergmann nimmt überraschenderweise keinen Bezug zu Achad Ha'am, der schon vor der Jahrhundertwende die möglichen Probleme ansprach, die eine jüdische Kolonisation Palästinas mit sich bringen würde. Siehe zum Beispiel Achad Ha'am: „Die Wahrheit aus Palästina“ (1891), wiederabgedruckt in *Der Jude*, (1923), S. 257-268.

<sup>437</sup> Bergmann: „Bemerkungen“, S. 190.

<sup>438</sup> Ebd., S. 195.

Zentralität erlangte diese Frage im kulturzionistischen Lager dann spätestens nach dem Ersten Weltkrieg. Insbesondere für Kohn wurde sie zum moralischen Prüfstein seines Zionismus.

#### **4.5.2 Hans Kohn und die politische Gestaltung Palästinas**

##### **4.5.2.1 Die Jahre zwischen 1919 und 1925**

Für die zionistische Bewegung bedeutete der Erste Weltkrieg trotz aller Gräueltaten auch einen Grund zur Hoffnung: Am 2. November 1917 gab Großbritannien mit der Balfour-Erklärung das Einverständnis, in Palästina eine „nationale Heimstätte“ für das jüdische Volk zu errichten, unter der Voraussetzung, dass die Rechte der dort bereits ansässigen nicht-jüdischen Bewohner gewahrt blieben. So vage die Balfour-Deklaration auch formuliert war, insbesondere die Vertreter des politischen Zionismus wähten sich nichtsdestotrotz näher am Ziel eines jüdischen Staates.<sup>439</sup> Auch wenn die Balfour-Deklaration kein konkretes politisches Programm darstellte, so garantierte sie doch zumindest eine gewisse Anerkennung der Rechte der jüdischen Bevölkerung in Palästina. Dementsprechend markierten die Jahre zwischen 1918 und 1920 den Höhepunkt zionistischer Forderungen hinsichtlich des Territoriums und der Regierung in Palästina, die insbesondere durch eine schnelle Mehrheitsbildung auf der Grundlage einer jüdischen Masseneinwanderung verstärkt werden sollten.<sup>440</sup> Dadurch sollte das Ziel eines jüdischen Staates in Palästina, das angesichts der fehlenden Homogenität der zionistischen Bewegung und der dezentralisierten Gesellschaft in Palästina weiterhin utopisch anmutete, möglichst schnell erreicht werden. Darüber hinaus spaltete Vladimir Jabotinskys Forderung nach einer jüdischen Legion, die die Rechte der Juden in Palästina und die zionistische Siedlung verteidigen sollte, das zionistische Lager, wobei sich nur wenige Stimmen offen gegen Jabotinsky stellten.<sup>441</sup> Als Antwort der

---

<sup>439</sup> Wirkliche Geltung erlangte die Deklaration erst beinahe fünf Jahre später mit ihrer offiziellen Aufnahme in das Völkerbundmandat für Palästina am 24. Juli 1922.

<sup>440</sup> Israel Kolatt: „The Zionist Movement and the Arabs“, in: Jehuda Reinharz und Anita Shapira (Hg.): *Essential Papers on Zionism*, New York 1996, S. 617-647, hier S. 626. Kolatt zufolge nährte sich der jüdisch-arabische Konflikt nicht nur durch die Konkurrenz um das gleiche Territorium, sondern auch durch die historischen Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Islam (S. 618).

<sup>441</sup> Die Forderung nach einer jüdischen Legion war das Hauptthema auf einer Versammlung des zionistischen Aktionskomitees im Juli 1921 in Prag. Vgl. Lavsky: *Before Catastrophe*, S. 147. Allerdings wur-

Kulturzionisten hierauf kristallisierte sich bis zur Mitte der 1920er Jahre immer stärker der Binationalismus heraus, der in den Augen seiner Vertreter die einzige Möglichkeit darstellte, den Zionismus als einen ethischen Nationalismus zu bewahren. Zentral für die Entstehung des Binationalismus als einer politischen Gestaltungsmöglichkeit Palästinas war jedoch die sogenannte „Araberfrage“, also die Auseinandersetzung mit und die Betonung der Tatsache, dass es in Palästina bereits eine arabische Bevölkerung gab, die mit einer Bevölkerungszahl von 600.000 die unbestrittene Mehrheit ausmachte.<sup>442</sup>

Hans Kohn setzte sich selbstverständlich mit all diesen Fragen – historische Rechte der Juden auf Palästina, arabische Bevölkerung, jüdische Mehrheit, jüdische Legion – intensiv auseinander. Bereits 1919/20, noch in Irkutsk, nahm er Stellung „zur Araberfrage“.<sup>443</sup> Schon zu dieser Zeit formulierte er ebenso in aller Deutlichkeit, dass diese Frage vor allem eine ethische Frage sei: „Aber ich unterschätze das arabische Problem in Palästina ethisch nicht. Ich sehe in ihm einen Prüfstein unseres Nationalismus.“<sup>444</sup> Die zionistische Bewegung müsse die Tatsache akzeptieren und als Ausgangspunkt all ihrer Pläne in Palästina betrachten, dass es gegenwärtig arabisches Land sei, worüber der Nationalismus durch seine Verblendungskraft und die Proklamierung nationaler Rechte nicht hinwegtäuschen dürfe. Er wehrte sich zudem gegen den Begriff des „heiligen Landes“, aus dem sich zwar einfach, aber nur fälschlicherweise Eigentumsrechte ableiten ließen. Kohn ging es bei der Betonung der „Araberfrage“ nicht darum, nationale Rechte zu begründen oder zu bestreiten, sondern darum, eine „ungeheure Gefahr“ zu bannen: „den chauvinistischen Geist unserer Zionisten, ja selbst leider den unserer Arbeiter und unserer Jugend in Palästina und in der Diaspora.“<sup>445</sup> Mit dieser Art Nationalismus verweise man auf historische Rechte der

---

den jüdische Legionen auch schon 1917 auf einer Konferenz russischer Zionisten in Petrograd thematisiert. Vgl. Kohn: „Legionen“, in: *FZB*, Heft 1 (1921), S. 84.

<sup>442</sup> Zur „Araberfrage“ siehe u.a.: Yosef Gorny: *Zionism and the Arabs 1882-1948. A Study of Ideology*, Oxford 1987 sowie die Aufsätze im Sammelband von Reinhartz und Shapira (Hg.): *Essential Papers on Zionism*, S. 587-723; Judith Klein: *Der deutsche Zionismus und die Araber Palästinas. Eine Untersuchung der deutsch-zionistischen Publikationen 1917-1938*, Frankfurt 1982; Rafael Medoff: *Zionism and the Arabs. An American Jewish Dilemma, 1898-1948*, Westport 1997.

<sup>443</sup> Hans Kohn: „Zur Araberfrage“, in: *Der Jude* 4, Nr. 12 (1919), S. 567-569. Siegmund Kaznelson kritisierte Kohns Gleichstellung arabischer und jüdischer Rechte auf Palästina und polemisierte: „Wenn [...] unser Recht auf Palästina aus der Tatsache herzuleiten ist, daß dort immer eine Anzahl von Juden gelebt hat, dann sind auch Babylonien, Ägypten, Italien und Frankreich, wie andere europäische Länder, in denen seit dem frühesten Mittelalter Juden lebten, jüdische Länder.“ Siegmund Kaznelson: „Jüdisches und arabisches Selbstbestimmungsrecht“, in: *Der Jude* 5, Heft 11 (1920/1921), S. 671-676.

<sup>444</sup> Hans Kohn: „Zur Araberfrage“, S. 568.

<sup>445</sup> Hans Kohn: „Zur Araberfrage“, in: *Der Jude*, Jg. 5, Heft 11 (1920/1921), S. 737-738, hier S. 737. Dieser Artikel war Kohns Antwort auf Kaznelsons Kritik.

Juden, die jedoch nicht gerechtfertigt seien. Dennoch bediente auch er sich einer historischen Argumentation zur Rechtfertigung der zionistischen Siedlung in Palästina: Seiner Ansicht nach hätten die Juden zwar kein „historisches“, aber ein „wirkliches“ Recht im Land, da sie trotz ihrer Vertreibung aus dem Heiligen Land durch die Römer nie ganz aufgehört hätten, in Palästina zu siedeln.<sup>446</sup> Schließlich hätte auch die arabische Bevölkerung kein exklusives nationales Eigentumsrecht, da ein solches Recht für kein Volk existiere.<sup>447</sup> Ähnlich wie für Bergmann 1911, so war auch für Kohn trotz aller Beachtung der arabischen Rechte das Ziel, Palästina in ein jüdisches Land zu verwandeln:

Was uns aber nach Palästina hinzieht und langsam aus dem vorwiegend arabischen Palästina ein Palästina der Araber und Juden und später ein Palästina der Juden und Araber machen wird [...], ist unsere Liebe, in der sicherlich die Geschichte nachwirkt, zu diesem Lande und die Notwendigkeit unserer Zeit.<sup>448</sup>

Durch die „Kraft ihrer Gehirne und Hände“ könnten die Juden das Land fruchtbar machen, was die Araber bisher nicht geleistet hätten. Kohn votierte daher ebenfalls für eine starke Immigration, ohne aber das Problem des jüdisch-arabischen Zusammenlebens aus den Augen zu verlieren. Er sprach sich gegen die Einführung des Hebräischen als exklusiver Staatssprache aus, denn „wenn es einen Staat Palästina geben wird – wird dieser auf unabsehbare Jahrzehnte hinaus zwei Staatssprachen haben müssen: vorläufig Arabisch und Hebräisch, später Hebräisch und Arabisch.“ Dieser Staat würde kein Nationalstaat sein, sondern vielmehr ein Nationalitätenstaat.<sup>449</sup> Bemerkenswerterweise sprach Kohn hier nicht von dem Staat Israel, sondern von dem

<sup>446</sup> Vgl. auch Martin Bubers Brief an Mahatma Gandhi von 1939, in dem ersterer ebenfalls und noch stärker den Zusammenhang zwischen Blut und Boden beschwor. Martin Buber: „Brief an Gandhi“, in ders.: *Ein Land und zwei Völker*, S. 156-174.

<sup>447</sup> „[...] das Land gehört denen, die es mit der Kraft ihrer Gehirne und Hände so fruchtbar machen, dass sie ihren Lebensunterhalt darin finden.“ Kohn: „Zur Araberfrage“, S. 567.

<sup>448</sup> Kohn: „Zur Araberfrage“, S. 567.

<sup>449</sup> Kohn: „Zur Araberfrage“, S. 568. In einem Artikel zum „Fremdsprachenunterricht im hebräischen Schulwesen Palästinas“ betonte Kohn die Wichtigkeit des Sprachenunterrichts für die zukünftigen jüdischen Generationen des Landes, damit das Ziel erreicht werde, auch in die jeweilige Literatur des Sprachkreises einzuführen. Neben Hebräisch sollte die zweite Fremdsprache Arabisch sein, gefolgt von Englisch und Deutsch. Kohn begründete seine Auswahl: So sei das Arabische die Sprache der Mehrheit des Landes und der umgebenden Völker; die arabische Literatur biete Einblicke in die Denkformen des Orients und auch in das mittelalterliche jüdische Schrifttum. Englisch sei für die Erziehung zu politischem Denken geeignet. Durch die deutsche Sprache lasse sich aufgrund zahlreicher Übersetzungen Zugang zu vielen europäischen Literaturen gewinnen. Hingegen sei an den Schulen kein Platz für die verschiedenen jüdischen Sprachen wie Jiddisch oder Ladino, die laut Kohn an die Universität gehörten. Diese umfangreiche Sprachausbildung schien ihm notwendig, da nur sie „der Stellung des Judentums in Palästina als einem Lande, das am Orient wie am Okzident teil hat, wie auch seiner Verbundenheit mit der Menschheit [entspricht], wie sie sich in den zweitausend Jahren der Diaspora unzerstörbar hergestellt hat.“ Hans Kohn: „Der Fremdsprachenunterricht im hebräischen Schulwesen Palästinas“, in: *Der Jude*, (Sonderheft 1925-1927), S. 135-138, Zitat S. 138.

Staat Palästina – tatsächlich wehrte er sich gegen den Begriff *Erez Israel*, da dieser historisch vollkommen inkorrekt sei.<sup>450</sup> Kohn sah die Verständigung mit den Arabern auch aus einem ganz praktischen Grund als dringende Aufgabe: Die jüdische Bevölkerung würde in Palästina immer als eine Minderheit inmitten einer großen arabischen Mehrheit leben. Dementsprechend warnte er die Zionisten vor jedwedem nationalen Chauvinismus, weshalb er auch Jabotinskys jüdische Legion vehement ablehnte. Bereits im Januar 1921, also vor der Versammlung des zionistischen Aktionskomitees im Juli, schrieb er im ersten Heft der neugegründeten Zeitschrift *Freie Zionistische Blätter* nicht nur einen Artikel über „Die Krise“ des Zionismus, sondern am Ende des Heftes auch eine Glosse zu den „Legionen“.<sup>451</sup> Kohn stellte dabei bemerkenswerterweise die Zweckmäßigkeit einer solchen Legion nicht in Frage, betrachtete sie jedoch als Unrecht, denn „[j]ede Legion ist Militär, und Militär bedeutet immer Gewalt, Unterdrückung, Herrschaft. Jede Legion gebiert Militarismus.“<sup>452</sup> Er lehnte eine solche Legion aus „prinzipiellen Gründen“ – nicht zuletzt aufgrund seines Pazifismus – ab, da er in ihr eine Wiege nationalen Chauvinismus sah, der jegliche Verständigung mit den Arabern unmöglich machen würde.<sup>453</sup> Er beurteilte den Zionismus als „einen Durchbruch zum Menschlichen unter Bewahrung unserer geschichtlichen Zusammenhänge, eine Freiwerdung unseres Geistes“, dem eine jüdische Legion, die dazu führen würde, dass die Zionisten in Palästina das Menschliche

<sup>450</sup> „Dass man sosehr von Erez Israel spricht, hat schon [...] die Folge gehabt, dass die Araber auch beschlossen haben Palästina umzutaufen und natürlich in ein Land der Araber, was ja zumindest ebenso viel Berechtigung hat als Erez Israel, ein Ausdruck, der übrigens historisch ein Unding ist.“ Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 29. August 1922, KWC, LBINY, AR 6908.

<sup>451</sup> Herausgeber der *FZB* waren Jakob Klatzkin und Nachum Goldmann, die mit dieser Zeitschrift dem „Standpunkt des radikalen Zionismus, des Zionismus, gefaßt als ideelle und revolutionäre Bewegung“ ein Organ geben wollten. („Zum Geleit“, in: *FZB*, Heft 1, S. 3) Es sollten ab 1921 halbjährig mindestens drei Hefte erscheinen, jedoch wurde die Zeitschrift bereits nach sechs Monaten und vier erschienen Hefen wieder eingestellt. Hans Kohn veröffentlichte in jedem Heft einen Artikel, wobei hier nicht auf jeden eingegangen werden kann: „Die Krise“, in: *FZB*, Heft 1, S. 50-56 sowie „Legionen“, S. 83-87; „Aufgaben der Stunde“, in: *FZB*, Heft 2, S. 9-25; „Realpolitik“, in: *FZB*, Heft 3, S. 15-35; „Unser Weg“, in: *FZB*, Heft 4, S. 42-49.

<sup>452</sup> Kohn: „Legionen“, in: *FZB*, Heft 1, S. 86. Über diesen Aufsatz schrieb Kohn in einem Brief an Robert Weltsch: „Ich habe lange gezögert, ihn erscheinen zu lassen. Aber ich fühlte, ich mußte wenigstens sagen, was ich denke, reinlich und klar sagen, wenn ich schon nichts dagegen tun kann. Es gibt Momente, wo man nur protestieren kann. Aber das muß man. Wehe uns, wenn wir das nicht tun. Nicht nur unseretwegen, die wir dabei zugrunde gehen, wenn wir es nicht tun. Moralisch zugrunde gehen. Wir können nicht bestimmte Interessen vertreten, sondern das, was wir für richtig und gut halten! Wehe, daß Buber schweigt, daß alle aus Interesse schweigen, um die Sache nicht zu gefährden und dabei sich gefährden und die Sache. Nicht nur unseretwegen, sondern der Sache wegen müssen wir es tun.“ Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 19. Januar. Hervorhebungen im Original. Der Brief trägt keine Jahresangabe, bezieht sich jedoch auf einen Brief Weltschs vom 16. Januar 1921, sodass Kohns Brief aus demselben Jahr stammen muss.

<sup>453</sup> Kohn: „Realpolitik“, in: *FZB*, Heft 3 (1921), S. 22.

verlören und nur das nationale Machtgefühl gesteigert werden würde, widerspreche.<sup>454</sup> Kohn schloss seine Glosse mit der Notiz seiner Befürchtung, dass „weder die Rechten noch die Linken“ ihn verstünden, da „das Prinzipielle in seiner Reinheit [...] ihnen ebenso ferne [liegt] wie das Sachliche.“<sup>455</sup> Dieses Gefühl des Unverständnisses in den eigenen Reihen sollte ihn bis Ende der 1920er Jahre begleiten. Auch bei seiner Entscheidung, die zionistische Bewegung zu verlassen, spielten diese seine Prinzipien eine entscheidende Rolle.

Doch zunächst sollte Kohn mit den Realitäten in Palästina konfrontiert werden: Er nahm im Sommer 1925 zusammen mit seiner Frau am 14. Zionistenkongress in Wien teil, verließ direkt im Anschluss daran London und siedelte nach Palästina über, da das Hauptbüro des *Keren Hajessod* kurz darauf von London nach Jerusalem verlegt werden sollte.<sup>456</sup>

Die darauffolgenden Jahre waren geprägt von Kohns Versuch, einen praktischen Lösungsvorschlag für das Zusammenleben der beiden Völker Palästinas zu entwickeln, von seiner intensiven Beschäftigung mit den nationalen Bewegungen im Orient, von vielen persönlichen Auseinandersetzungen sowie von Entscheidungen mit weitreichenden Konsequenzen. Für die vorliegende Arbeit sind Kohns Jahre in Palästina von besonderem Interesse, da Kohn hier versuchte, seinen theoretisch so oft beschriebenen ethischen Nationalismus in Form des Binationalismus in die politische Praxis umzusetzen.

#### 4.5.2.2 *Brith Shalom*

Neben seiner Tätigkeit in der Propagandaabteilung des *Keren Hajessod* wurde für Kohn in Palästina insbesondere sein Engagement im *Brith Schalom* (hebräisch für „Friedensbund“) bedeutend, für den er ab Mitte der 1920er Jahre in leitender Funktion tätig wurde. Dieser Verein wurde im Spätsommer 1925 durch Arthur Ruppin nach

<sup>454</sup> Kohn: „Legionen“, in: *FZB*, Heft 1 (1921), S. 86.

<sup>455</sup> Ebd., S. 87.

<sup>456</sup> In seiner Autobiographie schrieb Kohn rückblickend über seine Übersiedlung: „Ich hatte das Land schon 1923 kennengelernt und war damals tief beeindruckt von seiner Schönheit und der biblischen Lebensweise seiner Bevölkerung.“ Gleichzeitig bemerkte er den niedrigen Lebensstandard, da viele Wohnungen „weder Küche noch Badezimmer, weder fließendes Wasser noch Toilette, Heizung, Strom oder Telefon“ besaßen. Die Geburt des ersten und einzigen Sohnes Immanuel Chananja am 6. Dezember 1926 veranlasste Jetty und Hans Kohn schließlich zum Umzug in einen moderneren Neubau. Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 179f.



vielen vorhergehenden Besprechungen mit Kohn und anderen Gleichgesinnten in Jerusalem ins Leben gerufen. Als ein ausschlaggebendes Ereignis, das zu dieser Gründung Anlass gab, kann die Formierung der revisionistischen Partei unter der Leitung Jabotinskys im gleichen Jahr in Paris angesehen werden.<sup>457</sup> Arthur Ruppin interpretierte den Zionismus als einen jüdischen Versuch, friedlich in einem Land als Nachbarn der dort bereits ansässigen Bevölkerung zu siedeln; der Zionismus konnte somit als ein Gegenentwurf zu den vorherrschenden kolonialen und imperialen nationalen Eroberungen fremder Territorien gelten.<sup>458</sup> Das Ziel des Vereins war es, im politischen Rahmen des Mandats und auf der Grundlage absoluter politischer Gleichberechtigung bei gleichzeitiger kultureller Autonomie von Juden und Arabern zu einem Einvernehmen zwischen beiden Völkern zu gelangen. Die Realität aber, mit der die Gruppe Mitte der 1920er Jahre in Palästina konfrontiert wurde, war das Vorherrschen eines hauptsächlich politischen Zionismus, der eine jüdische Majorität und – wenn auch unausgesprochen – einen jüdischen Staat zum Ziel hatte – Ziele, die gegebenenfalls auch gegen den Widerstand der Araber erreicht werden sollten.

Hans Kohns Tätigkeit für den *Brith Schalom* ist im Vergleich zu seinen anderen Aktivitäten gut erforscht. Einen umfassenden Überblick über die Gründung und Wirkungsgeschichte des Vereins bietet Dieter Wiechmanns Untersuchung, die neben der Darstellung der binationalen Pläne Kohns auch den Einfluss des Vereins auf die arabische Bevölkerung beleuchtet.<sup>459</sup> Als eine Vereinigung unter verschiedenen behandelt Susan Lee Hattis den *Brith Schalom* in ihrer Analyse, in der sie nach der Entstehung der binationalen Idee im Palästina der Mandatszeit fragt.<sup>460</sup> Shalom Ratzabi untersucht in seiner Studie den radikalen Zirkel innerhalb des *Brith Schalom*, zu dem neben Hans Kohn auch Gershom Scholem, Hugo Bergmann, Ernst Simon sowie Shmuel Sambursky gehörten. Ratzabi charakterisiert Kohn als einen der radikalsten Gegner eines jüdischen Nationalstaates innerhalb dieser Gruppe, untersucht in diesem Zusammenhang allerdings nicht explizit Kohns Schriften zur politischen Gestaltung

<sup>457</sup> Vgl. Lavsky: *Before Catastrophe*, S. 162-180.

<sup>458</sup> Kurz zuvor, im August desselben Jahres, hatte Ruppin auf dem XIV. Zionistenkongress in Wien bereits seine Auffassung des Zionismus und seine Zukunftsvorstellungen für Palästina als „Zweinationalitätenstaat“ vorgetragen.

<sup>459</sup> Wiechmann: *Traum vom Frieden*. Wiechmanns Untersuchungen zufolge blieb der Einfluss des Friedensbundes auf die arabische Bevölkerung jedoch sehr beschränkt (S. 182-199).

<sup>460</sup> Susan Lee Hattis: *The Bi-National Idea in Palestine during Mandatory Times*, Haifa 1970.

Palästinas.<sup>461</sup> Er macht jedoch immerhin darauf aufmerksam, dass die meisten Mitglieder des Vereins aus Zentraleuropa kamen, wo sie Zeugen der europäischen Nationalitätenkonflikte geworden waren. Ratzabi argumentiert, dass sie aufgrund dieser Erfahrung bewusst den Binationalismus vertraten, da er ihnen geeignet schien, ähnliche Konflikte in Palästina zu vermeiden. Von dieser Beobachtung ausgehend, entwickelt auch Yfaat Weiss ihre These eines Wissenstransfers von Prag nach Jerusalem und konstatiert, dass Kohn mittels seines Binationalismus eine Wiederholung der in Prag erlebten Nationalitätenkämpfe zu verhindern versuchte.<sup>462</sup> Ebenso argumentiert Dmitry Shumsky in seiner Dissertation, der im Binationalismus der *Brith Shalom*-Mitglieder eine unmittelbare Verlängerung der politischen Linie zu den Prager Anfängen im *Bar Kochba* erkennt, mehr noch: Er sieht darin den Versuch dieser Gruppe, den tschechisch-deutschen Nationalitätenstreit ihrer Heimat in Palästina nachträglich zu lösen.<sup>463</sup> In seinem aktuellsten Artikel bezeichnet er den *Brith Shalom* und den von den Mitgliedern vertretenen Binationalismus hingegen als nicht außergewöhnlich, sondern betont vielmehr die Tatsache, dass die Ziele dieser Gruppe hinsichtlich der politischen Zukunft Palästinas im Grunde denen der zionistischen Mehrheit ähnelten – eine These, der hier zugestimmt werden soll, da sich diese Tendenz in den bereits besprochenen Artikeln von Hans Kohn deutlich abzeichnet.<sup>464</sup>

Die bisherige Forschung lässt jedoch Kohns Publikationen der 1920er und beginnenden 1930er Jahre außer Acht.<sup>465</sup> Dabei zeigen – wie schon für die vor 1925 erschienenen Schriften Kohns dargelegt – seine wissenschaftlichen Arbeiten aus dieser Zeit einen starken Zusammenhang mit seinen politischen Tätigkeiten und nicht zuletzt mit seiner persönlichen Einstellung zum Nationalismus und Zionismus auf.

Die politische Gestaltung Palästinas stand für ihn in direktem Zusammenhang mit der „Araberfrage“. Dabei spielte der Begriff des Binationalismus von Beginn an eine

---

<sup>461</sup> Ratzabi: *Between Zionism and Judaism*. Siehe auch seinen Aufsatz: “The Political-Cultural Background of Central European Intellectuals in ‘Brith Shalom’”, in: *Journal of Israeli History* 18, (1997), 1-27.

<sup>462</sup> Weiss: “Central European”, S. 113f. Im Vergleich von Kohn und Ruppin löst sie jedoch die Vorstellung auf, dass der geographische Ort die politischen Ansichten bestimme. So seien Kohn und Ruppin trotz ihrer Herkunft aus unterschiedlichen geographischen Regionen zu ähnlichen politischen Ansichten gelangt.

<sup>463</sup> Shumsky: *Between Prague and Jerusalem*, S. 299.

<sup>464</sup> Dmitry Shumsky: “Brith Shalom’s Uniqueness Reconsidered: Hans Kohn and Autonomist Zionism”, in: *Jewish History* 25, Nr. 3-4 (2011), S. 339-353.

<sup>465</sup> Bisher hat nur Lutz Fiedler in seiner unveröffentlichten Magisterarbeit diese Werke in den Blick genommen: *Die Universalität des Partikularen*, insbesondere S. 44-57.

zentrale Rolle. In einem Artikel über die „Wandlungen im Osten“ schrieb er bereits im Jahr 1922:

Die zionistische Politik wird immer mehr einsehen müssen, dass es nicht von Großbritannien und nicht von einer Verknüpfung der europäischen Politik letzten Endes abhängt, ob in Palästina ein jüdisches nationales Heim geschaffen werden wird, sondern von den Bemühungen des jüdischen Volkes, und vor allem und in erster Linie davon, ob es dem jüdischen Volke gelingen wird, mit den Arabern zu einem Einverständnis zu kommen, um gemeinsam mit ihnen in Palästina – nicht einen jüdischen Staat, sondern eine gemeinsame Heimat im Vorderorient aufzubauen.<sup>466</sup>

Systematische Untersuchungen über die Herkunft des binationalen Konzeptes innerhalb des politischen Denkens fehlen bislang weitgehend.<sup>467</sup> Hinsichtlich des *Brith Schalom* sieht Wiechmann die Entstehung vor allem im deutschen Zionismus sowie durch die Ideen von Achad Ha'am, Martin Buber und A. D. Gordon begründet, er konstatiert aber auch eine außerzionistische Beeinflussung der Zionisten durch konkrete staatliche Vorbilder wie die Habsburgermonarchie, die Schweiz oder Finnland.<sup>468</sup> In Bezug auf Hans Kohn und den *Brith Schalom* ist auffällig, dass sie dieses theoretische Konzept nicht von Beginn an in eine handlungsleitende Politik übersetzten, dass sie also zunächst keine konkrete politische Ordnung erstellten und generell nicht als politisch Handelnde, sondern vielmehr als ein Zirkel von Intellektuellen auftraten. Einen sehr konkreten Plan für eine Organisationsstruktur in Palästina entwickelte Hans Kohn erst im Jahr 1926 in einem Artikel, der in der Ausgabe der *JR* vom 25. Juni erschien.<sup>469</sup> Er sah die Notwendigkeit seiner Intervention darin begründet, dass die Zionisten einerseits sich selbst, andererseits aber auch den Arabern sowie der Öffentlichkeit gegenüber endlich über die Ziele ihrer Tätigkeiten in Palästina Rechenschaft ablegen müssten. Gleichzeitig ging es ihm um die Lösung schwieriger Probleme der Staatskunst, wobei er die Probleme Palästinas nicht als einzigartig, sondern vielmehr als exemplarisch für alle Staaten mit heterogenen Bevölkerungen betrachtete. Kohn sah die Aufgabe in Palästina darin,

das Zusammenleben zweier (oder mehrerer) Völker auf einem geographischen Territorium so zu lösen, dass es – von der politischen Machtentfaltung aus gesehen – keine Majorität und keine

<sup>466</sup> Hans Kohn: „Wandlungen im Osten“, in: *Der Jude* 6, Heft 10 (1921-1922), S. 585-588, hier 588.

<sup>467</sup> Allerdings ist der Binationalismus innerhalb der Historiographie des Zionismus häufig Gegenstand der Auseinandersetzung: Siehe neben den genannten Werken von Hattis, Wiechmann, Weiss, Lavsky und Ratzabi auch Aschheim: *Beyond the Border*; sowie Gordon (Hg.): *Brith Shalom and Binational Zionism*.

<sup>468</sup> Wiechmann: *Traum vom Frieden*, S. 11. Dieses Desiderat der Forschung kann hier nicht behoben werden. Auffällig ist, dass der Begriff Binationalismus in Bibliothekskatalogen kaum Treffer erzielt – und wenn überhaupt, so hauptsächlich im Zusammenhang mit Palästina und Israel erscheint.

<sup>469</sup> Hans Kohn: „Zur politischen Gestaltung Palästinas“, in: *JR*, 25. Juni 1926, S. 360-361. Kohn veröffentlichte diesen Aufsatz ein zweites Mal unter dem leicht geänderten Titel „Zur künftigen Gestaltung Palästinas“ in dem 1927 mit Robert Weltsch gemeinsam herausgegebenen Sammelbuch *Zionistische Politik*, Mährisch-Ostrau 1927, S. 268-291.

Minorität mehr gibt, d. h. dass keines der beiden (oder mehreren) Völker sich in der Entwicklung seiner Eigenart gehemmt oder dem Willen eines anderen Volkes untertan fühle.<sup>470</sup>

Ganz ähnliche Probleme sah er in der Tschechoslowakei, in Polen und Rumänien bestehen; Vorbilder für eine mögliche Lösung hingegen waren für ihn die Schweiz, wo das Zusammenleben der verschiedenen Völker „in vollendeter Weise“ gelöst worden sei, aber auch Kanada, Südafrika und die Sowjetunion, die er „auf diesem Gebiet ein interessantes Experiment“ nannte.<sup>471</sup> In Palästina müssten die Juden dieses Problem lösen, nicht nur, da sie es seien, die die dort bisher herrschenden Verhältnisse ändern wollten, sondern vor allem, weil sie „das politisch reifere Volk, ein altes Volk“ seien, „das die Weisheit von Propheten und Gelehrten und Meistern auf dem Gebiete der Sozialethik ebenso im Blute trägt, wie es die gesamte politische Entwicklung Europas seit der Aufklärung miterlebt [...]“.<sup>472</sup> Im Folgenden legte Kohn eine zukünftige Gestaltungsmöglichkeit für Palästina dar: Er ging dabei von einer politischen Willensbildung von unten nach oben aus. Das heißt, dass der Schwerpunkt der Entwicklung seiner Meinung nach in den Gemeinden liegen sollte. Sie könnten autonom in den Angelegenheiten bestimmend sein, „die unmittelbar das alltägliche Leben der Bewohner betreffen.“ Diese Gemeinden würden wiederum in Bezirke oder Kantone zusammengefasst werden. Grundlage für diese größeren Verwaltungseinheiten könnten die verschiedenen klimatischen, wirtschaftsgeographischen und kulturellen Zonen des Landes sein. Während die Gemeinden ethnisch relativ homogen wären, würde sich auf der Bezirksebene ein weit höheres Maß am Zusammenwirken der beiden Nationalitäten als möglich und nötig erweisen. Dennoch seien auch die Bezirke mitunter recht homogen einteilbar in jüdische und arabische und auch christliche. Städte wie Jerusalem, Tel-Aviv oder Haifa wären von den Bezirken ausgenommen und bildeten eigene Verwaltungseinheiten, ähnlich den Gemeinden. Über diese Bezirke würden als wichtigste Instanzen autonome Vertretungskörperschaften beider Nationalitäten treten, die – das ganze Land umfassend – die „Träger der nationalen Entfaltung beider Bevölkerungsteile“ wären, da sie die national-kulturellen Tätigkeiten übernähmen. Jüdischerseits sah Kohn erste Ansätze einer solchen Körperschaft im *Waad Leumi*<sup>473</sup> und in der *Assefat Haniwcharim*.<sup>474</sup> Aufgaben dieser Instanzen wären die soziale Fürsorgetätigkeit, die freiwillige und religiöse Ge-

<sup>470</sup> Kohn: „Zur politischen Gestaltung“, S. 269.

<sup>471</sup> Ebd., S. 271.

<sup>472</sup> Ebd., S. 271f.

<sup>473</sup> Die provisorische Regierung des Jischuw.

<sup>474</sup> Die Abgeordnetenversammlung des Jischuw.

richtbarkeit, die Erziehung sowie die kulturelle Arbeit. Grundlagen für eine derartige politische Ordnung erkannte Kohn in den übereinstimmenden Forderungen von Juden und Arabern hinsichtlich der Autonomie in den Gemeinden und der national-kulturellen Entwicklung. Er hielt seinen Vorschlag daher für schnell realisierbar. Die schwierigste Aufgabe stellte aus seiner Sicht die Regelung der zentralen Autorität für die gemeinsamen Angelegenheiten dar, die vor allem die Wirtschaft und die Rechtsentwicklung umfassten und momentan in den Händen der britischen Mandatsmacht lagen. Auch hier ging Kohn von den Gegebenheiten aus und bezog die Mandatsmacht mit in seine Planung ein. Die nationalen Unterschiede könnten auf dieser Ebene durch übergeordnete verbindende Interessen sozialer und Wirtschaftsgruppen überwunden werden, wobei sich jedoch die zentrale Frage nach der Majoritätsbildung stelle. Hier sah er den großen Fortschritt, den die Überwachung durch den Völkerbund beziehungsweise die Mandatsverwaltung bedeutete, da „nationale Machtkonflikte innerhalb eines Territoriums durch die Autorität des Völkerbundes und eines Mandatars vermieden oder gemildert werden.“<sup>475</sup> Die Grundlage einer Verfassung für Palästina müsse daher das Völkerbundmandat bleiben. Für die Lösung der Frage nach der zentralen Volksvertretung machte Kohn zwei Vorschläge, die unterschiedlichen Vorbildern folgten: Der erste Vorschlag bestand in der Einrichtung eines „allgemeinen Landesparlaments“, das ähnlich wie in der Commonwealth of India von den alphabetisierten Kreisen gewählt werden würde. Sein zweiter Vorschlag war die Einrichtung von Delegationen, wobei er das Vorbild hierfür in der österreichisch-ungarischen Monarchie sah:

Je zwanzig Vertreter der arabischen und jüdischen autonomen höchsten nationalen Körperschaften sollten unter dem abwechselnden Vorsitz der Führer der Delegationen jährlich ein- oder zweimal zu gemeinsamen Beratungen zusammentreten. Beide Völker wären ungeachtet ihrer jeweiligen numerischen Stärke in diesem Zentralparlament durch die gleiche Zahl Delegierter vertreten<sup>476</sup>,

ähnlich dem Senat der Vereinigten Staaten von Amerika oder auch dem Ständerat der Schweiz. In der Sprachenfrage schwebte Kohn eine derartige Regelung vor, dass bei allen zentralen Behörden alle drei Sprachen, also Arabisch, Hebräisch sowie die Sprache der Mandatarmacht gleichberechtigt verwendet würden. Alle drei Sprachen sollten dementsprechend auch obligatorischer Bestandteil der Schulbildung sein.<sup>477</sup> Kohn be-

<sup>475</sup> Ebd., S. 283. Auch hier verlieh Kohn erneut seiner Hoffnung Ausdruck, „daß in einigen Jahrzehnten eine neue geistig-soziale Einstellung der Menschheit den heutigen souveränen Staatsbegriff auflösen und den Nationalismus dem Bereich politischer Machtkonflikte entziehen will.“

<sup>476</sup> Ebd., S. 286.

<sup>477</sup> Vgl. den bereits vorgestellten Artikel Kohns zum Fremdsprachenunterricht an den Schulen Palästinas.

schloss seinen Entwurf mit einem kurzen Ausblick auf Palästinas Wahrnehmung im Ausland und betonte dabei erneut die zentrale Stellung, die Palästina sowohl durch seine Geschichte, als auch aufgrund seiner geographischen Lage einnahm. Er bezeichnete es als ein „Land des Friedens“, als „Brücke zwischen Orient und Okzident“ und als „Heimat der Propheten und Jesu“. Aus dieser Tradition heraus sollte es außenpolitisch neutral sein und sogar Sitz des Völkerbunds werden:

Ein im inneren Leben friedliches, prosperierendes und in seiner kulturellen Mehrfältigkeit autonomes Palästina, das auch nach außen stets neutral, unverletzlich und unbewaffnet, Frieden wahrt und ausstrahlt, kann die erste große Tat des Völkerbundes auf seinem mühsamen Wege zu seiner wahren Form und Aufgabe werden. All dies kann Palästina nur durch die jüdische Einwanderung werden [...].<sup>478</sup>

Wenn von diesen binationalen Ideen zur politischen Gestaltung Palästinas die Rede ist, finden sich häufig auch Attribute, die diese Vorschläge als naiv, als Träumerei oder Utopie bezeichnen, auch wenn sie – wie gerade im Falle des *Brith Schalom* – von renommierten und ernstzunehmenden Intellektuellen gemacht wurden.<sup>479</sup> Doch was Kohn in seinem Artikel 1926 als Vorschlag präsentierte, war weniger eine naive Träumerei als vielmehr ein Lösungsversuch, der von den realen und gegenwärtigen Gegebenheiten im Heiligen Land ausging und durchaus der damals aktuellen dezentralisierten Struktur sowie der Bevölkerungsverteilung Rechnung trug. Was aber auch deutlich wird, ist, dass er diejenigen Bereiche, die eine gemeinsame jüdisch-arabische Politik erforderten, möglichst gering halten und gemeinsame Entscheidungen mittels einer paritätischen Verteilung der Stimmen herbeiführen wollte. Er verstand den Binationalismus also nicht als ein umfassendes Miteinander von Juden und Arabern, das sich auf alle Gebiete erstreckte, sondern als Modell eines Gemeinwesens, das aus zwei weitgehend getrennten, autonomen Sphären bestehen sollte.

Die wichtigste Grundlage für das zukünftige Zusammenleben und politische Zusammenwirken, so auch das Einvernehmen zwischen den Mitgliedern des *Brith Schalom*, wäre allerdings das Erlernen der jeweils anderen Sprache und der daraus resultierenden

---

<sup>478</sup> Ebd., S. 291.

<sup>479</sup> Der Vorwurf der Naivität findet sich kaum in zeithistorischen Dokumenten, sondern vor allem in der Forschungsliteratur, die jedoch keine Quellen für diese Zuschreibungen nennt. Siehe Amnon Raz-Krakotzkins Feststellung in seinem Artikel „Binationalism and Jewish Identity“, in: Steven Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley 2001, S. 165-180, hier S. 168: „The concept of binationalism was presented as unrealistic, and its adherents [...] were described as naïve dreamers who ignored political reality.“ Paul Mendes-Flohr schreibt, dass Bubers „Einstellung ganz und gar nicht naiv war, wie ihm oft vorgeworfen wurde.“, in: Buber: *Ein Land und zwei Völker*, S. 40. Zur Rezeption des Ideenguts des *Brith Schalom* im damaligen Zionismus, der die Vorschläge als Verrat an der zionistischen Idee weitgehend ablehnte, siehe Wiechmann: *Traum vom Frieden*, S. 154-181.

Verständnisbildung für die jeweils andere Kultur. Ihre Ideen veröffentlichten die Mitglieder des Vereins vor allem in der von ihnen herausgegebenen Zeitschrift *She'ifotenu* (hebräisch für „Unsere Bestrebungen“). Die politischen Ideen der Mitglieder fanden jedoch bei der Mehrheit der Zionisten keine Unterstützung. Die Mitgliederzahl des Vereins belief sich in all den Jahren seines Bestehens auf nie mehr als sechzig Personen und ungefähr einhundert Sympathisanten. Im Jahr 1933 löste sich der *Brith Schalom* – hauptsächlich aufgrund unzureichender finanzieller Mittel – wieder auf.

#### 4.6 Entscheidungsjahr 1929: Kohns Bruch mit dem Zionismus in Zion

Seit Ende des Ersten Weltkriegs hatte Kohn hohe Erwartungen in den Zionismus und die Aufbauarbeit in Palästina gesetzt. Seine Vorstellung war es gewesen, eine neue, ideale Form des Zusammenlebens der Menschen zu verwirklichen, die von dem europäischen Ideal des Nationalstaats losgelöst wäre: „Wir verlangen für Palästina eine neue höhere Stufe des Juden, des Menschen. Nur dadurch rückt Palästina in den Mittelpunkt unserer Regenerationsarbeit, all unserer menschlichen Arbeit.“<sup>480</sup> Dieses Ziel zu erreichen, erschien Kohn nur dadurch möglich, dass der Nationalismus depolitisiert werden würde, das heißt, dass eine Trennung zwischen Staat und Nationalität erreicht würde. Nur dadurch könnten „zwei unterterritoriale, unzusammenhängende souveräne Nationalgemeinschaften auf einem gemeinsamen staatlichen Territorium“ zusammenleben.<sup>481</sup> Durch diese neue Gemeinschaft würde Palästina dann „gerade an der Grenze des Orients und des Okzidents“ eine „Bedeutung für die Entwicklung der Ideologie des Nationalismus und seiner politischen und kulturellen Gestaltung“ erlangen.<sup>482</sup> Gleichzeitig war die Zeit zwischen der Rückkehr aus Russland und seiner Emigration in die Vereinigten Staaten von Amerika 1934 von Anfang an geprägt von einer großen Skepsis gegenüber der eigenen Gestaltungsmöglichkeit in Palästina sowie von dem innersten Wunsch, doch noch eine Position an einer Hochschule zu erlangen. So schrieb er bereits 1921 in einem Brief an Robert Weltsch:

<sup>480</sup> Hans Kohn: „Aufgaben der Stunde“, in: *FZB*, Heft 2 (1921), S. 9-25, hier S. 20.

<sup>481</sup> Kohn: „Zur Araberfrage“, in ders.: *Nationalismus*, S. 70.

<sup>482</sup> Hans Kohn: *Geschichte der Nationalen Bewegungen im Orient*, Berlin-Grunewald 1928, S. 239.

Ich selbst weiß nicht, was ich machen werde. Mir ist unendlich mies vor meiner Stellung hier und vor den Menschen. Alles kommt mir so klein und lächerlich vor. Diese Memoranden an den Völkerbund, diese ganze Aufbauschung. Dieses ganze Nichts, alles so sehr zuwiderlaufend dem, was ich innerlich lebe und fühle, zum Beispiel der Völkerbund. Ein Ernstnehmen von Dingen, die man als größte Komödie empfindet. Ich will unbedingt weg, wohin weiß ich noch nicht. [...] Auch rücke ich von dem, was Zionismus heißt, immer mehr weg. Ich will und kann nicht in der Partei arbeiten. Ich habe aber um sie Furcht. Sie geht immer mehr in den Weg, der dorthin führen wird, wo ich nicht mehr mitkann, ohne mir aus alter Disziplin Gewalt anzutun. [...] Ich fürchte, wir werden durch unsere Staatenpolitik, Legionen, Arabergefühle, Chauvinismus alle linken Elemente abstoßen, mehr noch: ich habe große politische Gefahr für die Zukunft. Man weiß nicht, wie die Dinge sich im Orient gestalten werden. Es ist alles nicht so sicher, wie die Leute meinen. Nicht nur ideell, praktisch ist es eine Gefahr meiner Meinung nach.<sup>483</sup>

Dieser frühe Ausdruck eines grundlegenden Zweifels an der zionistischen Bewegung ist vor allem biographisch sehr interessant, da er Kohns Bruch von 1929 als weniger spontane Entscheidung erscheinen lässt. Der Auslöser für seinen Entschluss waren arabische Aufstände im Sommer desselben Jahres, bei denen die meisten jüdischen Opfer in Hebron zu beklagen waren. Diese blutigen Unruhen entbrannten infolge von Auseinandersetzungen um die Westmauer, besser bekannt als Klagemauer, in Jerusalem. Juden hatten das Recht, an der Klagemauer zu beten, doch waren die Araber darauf bedacht, den *status quo* aufrechtzuerhalten. Diesen sahen sie gefährdet, als während Jom Kippur 1928 eine Wand aufgestellt wurde, die Männer und Frauen beim Beten trennen sollte. Dieser Vorfall veranlasste die Mitglieder des *Brith Schalom*, noch bevor es ein Jahr später zu den Unruhen kam, eine Klarstellung in vier Punkten hinsichtlich ihres Programms vorzulegen, da der Verein „in der letzten Zeit wegen seiner Haltung gegenüber den Arabern in der jüdischen Presse angegriffen worden“ war.<sup>484</sup> Im ersten Punkt machten die Mitglieder deutlich, ein Ziel des Vereins bestehe darin, in beiden Völkern und insbesondere bei der Jugend das Verständnis dafür zu wecken, dass ein Zusammenleben beider Völker möglich sei. So wolle der Verein „darauf hinwirken, daß augenblickliche Fremdheit und Gegnerschaft nicht als ein notwendiger und dauernder Zustand betrachtet wird.“<sup>485</sup> Punkt zwei betonte das eigentliche Ziel des Vereins, ein binationales Palästina zu schaffen,

<sup>483</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 19. Januar [1921]. Später, noch bevor die Ereignisse in Palästina absehbar waren, schrieb er in sein Tagebuch: „Denke jetzt oft daran, mich vom K[eren] H[a]jessod zurückzuziehen, nicht weil ich es dort nicht gut habe, aber weil es mich zu meiner Arbeit, die ich liebe, nicht kommen lässt u. mir auch nicht die volle Freiheit der Äusserung und Betätigung gibt, die ich brauche. Aber was dann. Wird Jetty bereit sein, ein Leben der Entbehrung zu führen? Ein geistiger Arbeiter muss seine Rente haben. Noch solange arbeiten, bis ich sie in x Jahren erspart habe? D[as] h[eißt] endgültig schon auf jeden Lehrstuhl oder freie Forschertätigkeit verzichten. In Palästina bleiben, was wir gern täten, oder weggehen, um Existenz zu gründen? Schwere Fragen, die mich oft traurig machen.“ Eintrag vom 28. Januar 1929, HKC, LBINY, AR 259, Box 5, Folder 4.

<sup>484</sup> „Erklärung des Brith Schalom“, in: *Palästina*, Heft 1 (Januar 1929), S. 36-37, hier S. 36.

<sup>485</sup> Ebd., S. 37.



in welchem beide Völker in völliger Gleichberechtigung leben, beide als gleich starke Faktoren das Schicksal des Landes bestimmend, ohne Rücksicht darauf, welches der beiden Völker das andere an Zahl überragt. Ebenso wie die wohlerworbenen Rechte der Araber nicht um Haaresbreite verkürzt werden dürfen, ebenso muß das Recht der Juden anerkannt werden, sich in ihrem alten Heimatlande ungestört nach ihrer nationalen Eigenart zu entwickeln und eine möglichst große Zahl ihrer Brüder an dieser Entwicklung teilnehmen zu lassen.<sup>486</sup>

Der dritte Punkt befasste sich mit der Stellung des Vereins zu einer zukünftigen Verfassung Palästinas und betonte die Notwendigkeit, die zionistische Verhandlungsbereitschaft gegenüber den Arabern zu signalisieren, allerdings bei gleichzeitigen Garantien der Araber an die Juden: „Das arabische Volk muß wissen, daß wir bereit sind, mit ihm an der Entwicklung der Selbstverwaltung in Palästina mitzuarbeiten, sobald wir Garantien dafür bekommen, daß uns dadurch nicht der Weg zu unserem nationalen Ziele versperrt wird.“ Worin dieses „nationale Ziel“ letztendlich bestand, ließen die Verfasser jedoch offen. Im letzten Punkt wurde noch einmal der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass dem *Brith Schalom* allmählich eine größere Unterstützung bei beiden Völkern zuteilwerden würde, sowie betont, dass seine Arbeit auf lange Sicht angelegt sei.<sup>487</sup> Die Vereinsmitglieder waren sich also durchaus bewusst, dass eine Annäherung zwischen beiden Völkern eine lange Zeit in Anspruch nehmen würde. Sie waren jedoch der Überzeugung, dass die Grundlagen durch eine entsprechende Erziehungsarbeit so früh wie möglich gelegt werden müssten.

Der Konflikt um die Klagemauer von 1928 spitzte sich durch Demonstrationen der Revisionisten auf jüdischer und eine verschärfte Propaganda auf arabischer Seite jedoch so stark zu, dass es im August des darauffolgenden Jahres zu jenen Aufständen kam, die auf arabischer Seite 116, auf jüdischer 133 Menschenleben forderten.

Der *Brith Schalom* veröffentlichte im Oktober daraufhin erneut eine „Kundgebung“, in der er Stellung zu den „Ereignissen in Palästina“ nahm.<sup>488</sup> In dieser Stellungnahme identifizierte der „Friedensbund“ ein dreifaches Versagen, nämlich das „des englischen Administrativ-Systems in Palästina, der arabischen Politik und der zionistischen Politik.“ Der britischen Beamtenschaft warfen die Vereinsmitglieder die Führung eines engen kolonialistischen Regimes sowie das Fehlen jedweder Initiative zu einer jüdisch-arabischen Verständigung vor. Auch in der Niederwerfung der Unruhen wurde der

---

<sup>486</sup> Ebd.

<sup>487</sup> Zur Rezeption des *Brith Schalom* auf arabischer Seite siehe Wiechmann: *Traum vom Frieden*, S. 182-199.

<sup>488</sup> „Kundgebung des ‚Brith Schalom‘“, in: *JR*, Nr. 80/81, 11. Oktober 1929, S. 540. Zu den Auseinandersetzungen um die Veröffentlichung dieses Artikels im Vorfeld siehe Wiechmann: *Traum vom Frieden*, S. 106.

englischen Mandatsmacht Versagen vorgeworfen.<sup>489</sup> Das Versagen der arabischen Politik dagegen bestand ihrer Meinung nach darin, dass sie der zionistischen Arbeit in Palästina feindlich gegenüberstand. Die Zionisten ihrerseits hätten versagt, da ihre Politik

weder Aktivität noch Verständnis für die arabische Frage zeigte, ja, sie gar nicht in ihrer lebenswichtigen Bedeutung für den Aufbau und die Zukunft des Landes erkannte, die in den letzten Jahren keine einzige Gelegenheit ausnützte, um eine aktive Politik der Klärung und der Ausgleichung der bestehenden Gegensätze zwischen den beiden Völkern zu beginnen.<sup>490</sup>

Das große Versagen aller – eine „Sünde“, wie es in der „Kundgebung“ hieß – liege in der Erziehungsarbeit, die keine „Atmosphäre gegenseitigen Verständnisses“ geschaffen habe.

Hans Kohn selbst erlebte die Unruhen 1929 nur aus der Ferne, da er sich auf einer Europareise befand. In seinem Tagebuch notierte er:

Nachrichten aus Palästina über allgemeinen Aufstand der Araber. Was ich befürchtet, ist eingetreten. Es musste einmal kommen. Und wir sind schuld, weil wir keine andere Politik getrieben haben! Wir haben mit dem Feuer gespielt. Wer von uns wird sich bewähren in dieser Probe. Die Massenleidenschaften sind wie 1914 entflammt.<sup>491</sup>

Für ihn bedeuteten die Ereignisse des Sommers 1929 vor allem also eine Bestätigung all seiner Befürchtungen sowie eine endgültige Desillusionierung, und er nahm sie zum Anlass für seinen öffentlichen Rückzug aus all seinen zionistischen Ämtern. Dieser Rückzug war dabei jedoch nicht ganz freiwillig, vielmehr sah er sich nach der Veröffentlichung eines großen Artikels in der *Frankfurter Zeitung* vom 8. September einer „persönlichen Hetze“ ausgesetzt.<sup>492</sup> In diesem Artikel schätzte Kohn die August-Ereignisse als Ausdruck eines arabisch-nationalen Unabhängigkeitskampfes ein und wandte sich damit offenkundig von der zionistischen Interpretation ab, die die

<sup>489</sup> „Kundgebung“, S. 540. Interessant hierbei ist, dass in der Kundgebung ausdrücklich auf die jüdische Selbstwehr verwiesen wird, dank der „das Unglück in gewissen Grenzen gehalten und eine noch schwere Krise vermieden werden“ konnte. Für eine Vereinigung, deren Mitglieder sich gegen die Legion und für eine friedliche Verständigung bemühten, wirkt dies wie ein erstes Entgegenkommen.

<sup>490</sup> „Kundgebung“, S. 540.

<sup>491</sup> Tagebucheintrag vom 26. August 1929. Einen Tag zuvor notierte er über seine bevorstehende Rückreise: „Noch nie bin ich ungern nach Pal[ästina] gefahren, diesmal das erste Mal. Beinahe graut es mir davor, vor den Juden dort.“ Am 30. August 1929 schrieb er: „Ich stehe heute an einem Grab, an dem viel von meiner eigenen Vergangenheit u[nd] meiner eigenen Schuld darin ist. An Gräbern ziemt Schweigen.“ Kohn bezog sich damit auf seine Unfähigkeit, sich angesichts der „Wahrheit“ über das Versagen des Zionismus weiterhin für den Zionismus auszusprechen. HKC, LBINY, AR 259, Box 5, Folder 4.

<sup>492</sup> Robert Weltsch an Fritz Naphtali, Brief vom 24. Oktober 1929; zitiert nach Fiedler: *Universalität*, S. 87.

Ereignisse als anti-jüdische Pogrome bezeichnete.<sup>493</sup> Durch eine Zeitungskampagne sowie eine Unterschriftensammlung, die die Entlassung Kohns aus dem *Keren Hajessod* forderten, wurde er öffentlich heftig kritisiert und dadurch isoliert. Sein Vorgesetzter Arthur Hantke sah sich aufgrund dieser Aktionen ebenfalls unter Druck gesetzt und legte Kohn die Aufgabe seines Amtes nahe. Da Kohn selbst aber bereits die Niederlegung seiner zionistischen Tätigkeiten erwogen hatte, wie viele Briefe und insbesondere Tagebucheinträge aus den vorangegangenen Jahren belegen, konnte er Hantke pragmatisch, wenn auch dennoch spürbar enttäuscht und resigniert, entgegen:

Ich schreibe Ihnen daher diesen Brief, um Ihnen zu erklären, dass ich es durchaus verstehe und sogar billigen kann, wenn Sie nicht aus dem Wesen des Zionismus heraus, den ich substantieller zu vertreten glaube als viele seiner anerkannten Sprecher, sondern aus der Physiognomie des Zionismus heraus, wie ihn leider die Zionisten gestaltet haben, die Konsequenz ziehen und mir nahe legen, das Bureau des K.H. zu verlassen. Ich glaube, dass mein Ausscheiden die für Sie bequemste Lösung bildet. Ich nehme sie gerne auf mich. Sie fällt vielleicht äußerlich und innerlich nicht ganz leicht.<sup>494</sup>

In seinem offizielleren Brief an Berthold Feiwel begründete Kohn seine Demission noch einmal stärker mit seinen persönlichen Überzeugungen als Liberaler, Pazifist und Humanist, die er nicht mehr länger als mit dem Zionismus vereinbar erachtete. In deutlichen Worten fuhr er fort:

Hier [in der Araberfrage, R.L.] lag für mich der Prüfstein des Zionismus. Nicht etwa aus irgendwelcher Sympathie für die Araber oder aus irgendwelcher positiven Einschätzung ihrer Qualitäten. Mir ging und geht es nicht um die Araber, sondern um die Juden, ihr Judentum und ihre menschliche Bewährung. Hierin hat die Zionistische Organisation, wie mir immer klarer wurde, völlig versagt.<sup>495</sup>

In diesen Äußerungen offenbart sich deutlich, dass für Kohn die „Araberfrage“ tatsächlich nur im Hinblick auf die Moralität des Zionismus Bedeutung hatte und nicht in erster Linie aus Sympathie und Menschenliebe für die arabische Bevölkerung entsprang. Deutlicher hatte er es zuvor in einem Brief an Martin Buber formuliert: „Es handelt sich mir nicht um Ismael, nur um Isaak; d.h. um unser Ziel, unser Leben, unser Tun.“<sup>496</sup> Am selben Tag telegraphierte er Arthur Hantke mit derselben Botschaft seines

---

<sup>493</sup> Hans Kohn: „Indien! Die schwankende Brücke. – Englands großes Problem“, in: *Frankfurter Zeitung*, 8. September 1929 S. 1-2.

<sup>494</sup> Hans Kohn an Arthur Hantke, Brief vom 22. Oktober 1929, *Judah Leib Magnes Papers*, CAHJP, P3/2399.

<sup>495</sup> Hans Kohn an Berthold Feiwel, Brief vom 21. November 1929, in: Buber: *Ein Land und zwei Völker*, S. 137-155, hier S. 137.

<sup>496</sup> Hans Kohn an Martin Buber, Brief vom 25. September 1929, in: Buber: *Briefwechsel*, Bd. 2, S. 351. Siehe dazu ausführlicher Anja Siegemund: *Verständigung in Palästina: Deutsche und Prager Zionisten und die „Araberfrage“, 1918 bis 1933*, Diss. München, 2009.

Rückzugs. Kohn versandte die Mitteilung am 1. Dezember auch an die Presse. Damit hatte er sich aus dem *Keren Hajessod* zurückgezogen, doch sein Bruch mit dem *Brith Schalom* war noch nicht vollzogen. Erst im Herbst 1930 teilte er den anderen Vereinsmitgliedern mit, dass er „nur mehr ihr Freund, nicht mehr Mitglied“ sein könne. Auch der Binationalismus erschien ihm angesichts der Lage in Palästina nicht mehr als ein Konzept, das dort verwirklicht werden könnte. So schrieb er in einem Brief an Robert Weltsch:

Das Unglück ist, daß, als ich von Binat[ionalismus] sprach [...], die anderen noch nichts davon hören wollten, daß, wenn ich heute sage, von Binat. in diesem alten Sinne kann keine Rede sein, es gibt nur eine gesicherte Minderheitenstellung, daß ich vorläufig auch wieder allein bin und die anderen das sagen, was ich 1925 gesagt habe. Sicher ist eine gesicherte Minderheitenstellung (wie in meinem Verfassungsentwurf – die Juden werden vielleicht noch einmal bedauern, daß sie ihn nicht, als es noch Zeit war, den Arabern unterbreitet haben)!<sup>497</sup>

Auch wenn sich sein endgültiger Rückzug aus dem Zionismus stufenweise vollzog, bedeutete er eine radikale Änderung seines bisherigen Lebens. Schließlich hatte er mehr als zwanzig Jahre in die jüdische Nationalbewegung investiert und war gar eine ihrer bedeutendsten intellektuellen Persönlichkeiten.<sup>498</sup> Nicht zuletzt entzog ihm die Aufgabe seines Beamtenstatus seine existentielle Grundlage. Die schwerwiegendsten Konsequenzen waren dabei aber wohl die Aufgabe eines lang gehegten Ideals und der Hoffnungen, die er mit der zionistischen Siedlung in Palästina fast zehn Jahre lang verbunden und für die er sich aktiv eingesetzt hatte. Infolge seines Rückzugs war er nun vollkommen isoliert. In seiner Autobiographie schrieb er rückblickend über diese Zäsur seines Lebensweges jedoch nur auffallend kurz:

Als ich nach der Unterdrückung des arabischen Aufstandes von 1929 beschloß, die zionistische Bewegung zu verlassen, fiel mir dieser Entschluß nicht leicht. Er bedeutete den Verzicht auf eine Hoffnung, an deren Verwirklichung ich fast zwanzig Jahre lang mitgearbeitet hatte. Auch galt es, eine neue Heimat und eine neue wirtschaftliche Existenz zu suchen.<sup>499</sup>

Kohns rigorose Haltung, die zu seinem Rückzug aus dem Zionismus und schließlich aus

---

<sup>497</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 16. und 17. Mai 1930, KWC, LBINY, AR 6908. Kohn bezieht sich hierbei auf seinen letzten Entwurf eines friedlichen Zusammenlebens von Juden und Arabern, den er im November 1929 im *Brith Schalom* vorgestellt hatte. Hans Kohn, „Basis of an Arab-Jewish Understanding in Palestine“, *MBN*, JNUL, Ms. Var. 350, Mappe 376/224.

<sup>498</sup> Kohn hatte sogar im Mai 1929 die palästinensische Staatsbürgerschaft angenommen. Dazu schrieb er am 31. Mai 1929 in seinem Tagebuch: „Meine pol[itische] Staatsbürgerschaft behoben, Loyalität geschworen. Ging alles glatt. Pal[ästinensischer] Pass ist wohl wegen noch bestehender Visapflicht unannehmer als tschech[ischer], aber ich hatte ja mit der tschech[ischen] Reg[ierung] so wenig Zusammenhang, so wenig Liebe (ich war immer Österreicher, für es hatte ich Liebe), es war so lächerlich, wenn ich als Tschech[e] auftrat, daß Pal[ästina] doch für mich viel reinlicher ist. Dazu von dem Fluch des Militärstaats endgiltig erlöst.“ *HCK*, LBINY, AR 259, Box 5, Folder 4.

<sup>499</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 187.

Palästina führte, stieß unter seinen Freunden auf scharfe Kritik. Wie bereits gezeigt worden ist, empfand Martin Buber den moralischen Rigorismus Kohns als zu doktrinär. Er war der Ansicht, dass man gerade als ethisch überzeugter Zionist der Bewegung in dieser schweren und schwierigen Lage weiter treu und mit aller Kraft dienen müsse.<sup>500</sup> Persönlich enttäuscht reagierte auch Hugo Bergmann. Während Kohn den Zionismus als Idee in Frage stellte, machte Bergmann lediglich die Umstände dafür verantwortlich, dass er derzeit nicht mit den ethischen Idealen vereinbar schien. Er schrieb an Kohn:

Es gibt niemand, der Deinen Haß oder Dein Ressentiment gegen das jüdische Palästina nicht menschlich verstehen würde, man hat Dir zuviel Böses angetan und Du warst mit der Sache zu innig verbunden und es ist schließlich nichts anderes als eine enttäuschte Liebe, aber es tut doch weh, daß Du (in Deinen Reden, nicht in Deinen Schriften) immer nur die eine Seite der Palästina-Sache siehst und nicht die andere, die uns so erschreckend vor Augen geführt wurde. [...] Und während Du unbeirrt durch alles, was geschehen ist, an Deiner kosmopolitischen Weltanschauung festhältst, sehe ich mich mehr und mehr zu einer jüdischen hingedrängt, versuche mich immer tiefer einzugraben in unser Lehrgut und Erbgut, muß – es bleibt mir kein anderer Weg – die paradoxe Lehre von der Auserwählung Israels [...] wie ein Kreuz auf mich nehmen und von da aus, vom religiösen Judentum her, meine Weltanschauung neu aufbauen.<sup>501</sup>

Während Bergmann sich also angesichts der Vorgänge in Palästina gezwungen sah, sich – wenn auch nicht politisch, so wenigstens philosophisch – intensiver mit dem Judentum auseinanderzusetzen, zog Kohn mit seinem Rückzug die entgegengesetzte Konsequenz und wurde durch diese Entscheidung, wenn auch in der Negation, zu einem der radikalsten Zionisten des Kreises um den *Brith Schalom*.

Auch mit seinem engen Freund Robert Weltsch kam es aufgrund von Kohns Abwendung vom Zionismus zu Konflikten. Erst zwei Jahre zuvor, im Jahr 1927, hatten

<sup>500</sup> Siehe Bubers Essay „Wann dann?“, in ders.: *Ein Land und zwei Völker*, S. 143-149: „Der Verrat der Geistigen kann nicht dadurch gesühnt werden, daß der Geist sich auf sich selber zurückzieht, sondern dadurch nur, daß er den falschen Wirklichkeitsdienst durch den wahren ersetzt und gutmacht.“, S. 144.

<sup>501</sup> Hugo Bergmann an Hans Kohn, nach dem Tagebucheintrag Bergmanns vom 21. Oktober 1933, in ders.: *Tagebücher und Briefe*, S. 345. Er schrieb weiter: „Du hast, von Deinem Weltbürgertum her, unser eigenes Erbe stiefmütterlich behandelt, hast Dich immer in der französischen und englischen Literatur besser ausgekannt als in der hebräischen, mir ist es ja, wenigstens was die Philosophie anlangt, die einzige Literatur, die ich überhaupt irgendwie kenne – ähnlich gegangen und geht immer noch so, denn ich habe zum Beispiel noch immer nicht den „Kusari“ gelesen. Aber ich sehe, daß alles das ein Irrweg war, in den uns der deutsche Zionismus verführte. Ich versuche mit schwachen Kräften den Weg zu gehen, den Nathan Birnbaum mit stärkeren gegangen ist, und auf diesem kann ich Dir leider nicht begegnen. Und von da aus stellt sich dann auch das palästinensische Problem etwas anders dar, ich stehe jetzt auf dem Standpunkt, daß *beide* Völker das gleiche Recht haben – nicht im Einzelnen, da bin ich weitgehend bereit, Deine Ansichten anzunehmen, aber in der großen Linie. Und das macht eine politische Tätigkeit fast unmöglich, ich bin da wie der Esel des Buridan.“ Bergmanns Beobachtung, dass Kohn sich gegen eine partikuläre jüdische und stattdessen für eine „kosmopolitische Weltanschauung“ entschieden habe, war korrekt: Zwei Jahre vor Bergmanns Brief hatte Kohn eine französischsprachige Aufsatzsammlung herausgebracht. In diesem Band mit dem Titel *L'Humanisme Juif* hatte er Essays zu jüdischen Denkern versammelt, anhand derer er die universalen Tendenzen des Judentums betonen konnte. *L'Humanisme Juif* markiert damit Kohns langsame Abwendung vom Zionismus hin zum Liberalismus. Hans Kohn: *L'Humanisme Juif. Quinze Essais sur le Juif, le Monde et Dieu*, Paris 1931.

beide einen Sammelband herausgegeben, in dem sie eine Auswahl ihrer eigenen Artikel, die sie in den vorangegangenen sieben Jahren verfasst hatten, noch einmal zusammengestellt unter dem Titel *Zionistische Politik* präsentierten.<sup>502</sup> Während sie hier noch mit vereinten Kräften versucht hatten, die zionistische Politik in ihrem Sinne zu beeinflussen, offenbart ihr Briefwechsel ab 1929 die unterschiedlichen Konsequenzen, die beide jeweils aus den Ereignissen in Palästina zogen.<sup>503</sup> Weltsch konnte Kohns Entscheidung zwar nachempfinden, war jedoch nicht bereit, die Hoffnung auf einen friedlichen Zionismus in ihrem Sinne aufzugeben. Kohn warf ihm und den anderen Zionisten des *Brith Schalom*-Kreises hingegen Selbsttäuschung vor, da doch deutlich zu beobachten sei, dass die Zionisten in Palästina gar keinen Frieden wollten.<sup>504</sup> Kohn versuchte auch, seinen Freund Weltsch ebenfalls zum Austritt aus dem Zionismus zu bewegen, blieb damit jedoch erfolglos.

#### 4.7 Schriften zum Orient

Bevor Kohn Palästina endgültig verließ, veröffentlichte er zahlreiche Bücher, die sich mit den politischen Umwälzungen im Nahen und Fernen Osten beschäftigten und die insbesondere mit ihrer Materialfülle beeindrucken.<sup>505</sup> Tatsächlich erhalten diese Schriften Kohns in der akademischen Forschung zum Orient aber kaum mehr eine Erwähnung oder werden lediglich als „hervorragender Orientjournalismus“ betitelt.<sup>506</sup> Bereits 1928 veröffentlichte er *Die Geschichte der Nationalen Bewegungen im*

---

<sup>502</sup> Kohn und Weltsch: *Zionistische Politik*. Sie wandten sich damit insbesondere an Zionisten, „um Fragen des jüdischen Nationalismus und der zionistisch-politischen Zielsetzung zu klären.“, in: „Vorwort“, S. 8.

<sup>503</sup> Der Konflikt Kohns mit Weltsch wird hier nur angedeutet. Siehe dazu ausführlicher Christian Wiese: „Doppelgesichtigkeit des Nationalismus‘: Die Ambivalenz zionistischer Identität bei Robert Weltsch und Hans Kohn“, in: ders. und Andrea Schatz (Hg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*, Berlin 2006, S. 213-252.

<sup>504</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 7. März 1930, KWC, LBINY, AR 6908.

<sup>505</sup> Neben diesen Büchern veröffentlichte Kohn ebenfalls zahlreiche Artikel in der von Karl Haushofer herausgegebenen *Zeitschrift für Geopolitik*. Haushofer selbst war Geopolitiker und stand der Ideologie der Nationalsozialisten sehr nahe.

<sup>506</sup> Ulrich Haarmann: „Die islamische Moderne bei den deutschen Orientalisten“, in: Friedrich Kochwasser und Hans Roemer (Hg.): *Araber und Deutsche. Begegnungen in einem Jahrtausend*, Tübingen 1974, S. 56-91, hier S. 74.

*Orient*,<sup>507</sup> 1931 folgten *Orient und Okzident* sowie *Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient*, 1934 schließlich *Die Europäisierung des Orients*.<sup>508</sup>

Gegenstand dieser vier Publikationen war die Aufdeckung der Wechselwirkungen von Imperialismus und Nationalismus anhand der Beschreibung der „ideengeschichtlichen Linien des Entwicklungsprozesses in der geistig-politischen Welt, die den Geschehnissen zugrunde liegen.“<sup>509</sup> Kohns Ausgangsthese lautete also, die Geschichte des Orients und seiner Völker in den vorangegangenen einhundert Jahren sei nicht nur politisch, sondern auch geistig und wirtschaftlich von Europa bestimmt worden. Denn durch das Eindringen Europas in den Orient seien neue Formen der politischen, kulturellen und sozialen Ordnung mittransportiert worden. Bei der Definition des Begriffs „Europäisierung“ unterschied Kohn zwischen einer Europäisierung von außen, dem Imperialismus, und einer Europäisierung von innen, dem Nationalismus, wobei sich beide gegenseitig bedingten.<sup>510</sup> Der europäische Imperialismus habe zum Widerstand der einheimischen Bevölkerung geführt, der sich nun in der Form eines nationalen Unabhängigkeitsstrebens ausdrückte.<sup>511</sup> Die Europäisierung bedeute dabei eine Angleichung der orientalischen und okzidentalischen Geschichtsepochen, denn Kohns Meinung nach beruhe die bisherige „Einheit des Orients [...] auf der Zugehörigkeit [...] zu einer Geschichtsstufe, die der mittelalterlich-europäischen verwandt ist.“<sup>512</sup> Die neue Geschichtsstufe war in Europa erreicht worden durch die Loslösung von der Religion als alles ordnendem Prinzip und ihre Ersetzung durch den Nationalismus. Das Zeitalter des Nationalismus markiere damit den Übergang von der feudal-mittelalterlichen-religiösen Bindung „in ein neues Zeitalter technisch-rationaler Wirtschaft und kritisch-liberaler Geisteshaltung.“<sup>513</sup> Eben diese Entwicklung setze nun im Orient ein, wobei sich dort „alle Erscheinungen des Zeitalters des Nationalismus in

---

<sup>507</sup> Hans Kohn: *Geschichte der Nationalen Bewegungen im Orient*, Berlin-Grunewald 1928, engl. Ausgabe: *A History of Nationalism in the East*, London 1929.

<sup>508</sup> Hans Kohn: *Orient und Okzident*, Berlin 1931, ders.: *Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient*, Frankfurt am Main 1931; ders.: *Die Europäisierung des Orients*, Berlin 1934.

<sup>509</sup> Kohn: *Geschichte der Nationalen Bewegungen im Orient*, Vorwort, S. 3.

<sup>510</sup> Kohn: *Europäisierung*, S. 112.

<sup>511</sup> Zur Definition von Imperialismus und Nationalismus: „Beide Begriffe sind in ihrem Ursprung und Wesen nur schwer voneinander zu trennen. Beide sind Erscheinungen des Kampfes um die Herrschaft über bestimmte und wachsende Teile der Erdoberfläche. [...] Der Imperialismus ist meist die spätere Phase in der Entwicklung, die der Nationalismus beginnt.“ Kohn: *Nationalismus und Imperialismus*, S. 79. Im Orient verlief die Entwicklung Kohns Ausführungen nach allerdings genau umgekehrt: Erst am Imperialismus der Europäer entzündete sich der Nationalismus der orientalischen Völker.

<sup>512</sup> Kohn: *Orient und Okzident*, S. 11.

<sup>513</sup> Kohn: *Europäisierung*, S. 112.

Europa“ wiederholten.<sup>514</sup> Dieser Einfluss Europas auf den Orient wurde seiner Beschreibung nach vor allem von dem Imperium Großbritannien und seit 1917 auch von Russland getragen. Hier scheint Kohn sich zunächst selbst zu widersprechen, da er den Imperialismus als „Kulturträger“ bejahte.<sup>515</sup> In seiner Darstellung wurde Europa zum „Erwecker und Einiger des Orients“, der durch diese Europäisierung aktiv in die „moderne Wirtschaftseinheit“ einbezogen wurde.<sup>516</sup> Durch die Europäisierung gewannen westliche Ideen von Demokratie und politischer Willensbildung der Bevölkerung an Einfluss – ein Prozess, den er durchaus begrüßte. Allerdings vollzog sich diese „Übernahme europäischen Gedankengutes“ in der Form, dass die kolonialisierten Völker um die Anerkennung ihrer möglichst national homogenen Staaten kämpften.<sup>517</sup> Die Dialektik des Imperialismus bestand also darin, dass er durch „die Richtung der Kolonialvölker auf nationale Unabhängigkeit und Gleichberechtigung [...] zuerst seine Existenzberechtigung und dann seine Existenzmöglichkeit“ verliere.<sup>518</sup> Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, erhoffte sich Kohn namentlich von dem britischen Imperialismus eine neue politische Struktur des Orients, die er sich ganz ähnlich dem Habsburgerreich vorstellte.<sup>519</sup> Denn Kohn erkannte zwar das Streben der orientalischen Völker um nationale Souveränität an, doch lag seinen Beschreibungen ein gegenteiliges Narrativ zugrunde: die (utopische) Hoffnung der Überwindung des Nationalismus und die vom Westen ausgehende Vereinigung der gesamten Menschheit. Denn im Orient vollziehe sich nun die Entwicklung, deren Ende in Europa bereits abzusehen war:

Während er [der Nationalismus, R.L.] im Orient geistig und wirtschaftlich noch als eine positive und vorwärtstreibende Kraft gewertet werden kann, ist er in Europa geistig und wirtschaftlich bereits von der Entwicklung überholt. Ein Fortschritt in Europa kann nur von einer Überwindung des politischen Nationalismus kommen. Nationalismus und Staatspatriotismus haben hier ihre geschichtliche Aufgabe erfüllt, ihren sittlichen Sinn verloren.<sup>520</sup>

---

<sup>514</sup> Ebd., S. 116.

<sup>515</sup> Kohn: *Nationalismus und Imperialismus*, S. 94.

<sup>516</sup> Kohn: *Orient und Okzident*, S. 87.

<sup>517</sup> Ebd., S. 14f. Kohn akzeptierte bis zu einem gewissen Grad diese meist gewalttätig verlaufenden Unabhängigkeitskämpfe und sah sie – trotz seines zu dieser Zeit glühenden Pazifismus – als notwendiges Übel an, die keine exklusive Erscheinung des Orients waren, denn „[v]on dieser geschichtlichen Tatsache, daß nationale und soziale Emanzipation bisher durch Aufstände herbeigeführt wurde, bilden auch Länder wie Großbritannien oder die Schweiz, die seit Jahrhunderten ihre Unabhängigkeit bewahrt haben, keine Ausnahme.“ Kohn: *Nationalismus und Imperialismus*, S. 99.

<sup>518</sup> Ebd., S. 96.

<sup>519</sup> Ein paar Jahre zuvor hatte er den britischen Imperialismus im Orient noch negativ beurteilt. Siehe seinen Artikel: „England im Nahen Osten“, in: *Der Jude* 6, Heft 12 (1921/1922), S. 713-722.

<sup>520</sup> Kohn: *Nationalismus und Imperialismus*, S. 81.



So hoffte er nun auf eine bessere Lösung der Nationalitätenfragen im Orient durch eine transnationale, das heißt Nationalitäten übergreifende politische Ordnung, indem die Imperialmacht, hier insbesondere Großbritannien, die Einflussnahme nicht aufgeben würde – so, wie er es ja auch in seinen binationalen Plänen für die politische Ordnung Palästinas vorgesehen hatte. Für eine alternative Entwicklung war beispielsweise Österreich-Ungarn ein negatives Beispiel. Es war zerfallen, da es versäumt hatte, den Völkern des Reiches rechtzeitig politische und kulturelle Selbstständigkeit zuzugestehen: „Was daraus in Mitteleuropa und in den Randstaaten entstanden ist, bildet kaum, vom Standpunkt der allgemeinen Entwicklung aus gesehen, einen Fortschritt gegenüber dem früheren Zustand.“<sup>521</sup> Der britische Imperialismus mit seiner Ausformung des britischen Commonwealth schien jenen bisher fehlenden Fortschritt zu verheißen. Kohn stellte im Hinblick auf Großbritanniens Reaktion auf die indische Nationalbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts, in deren Folge die indische Bevölkerung an der Regierungstätigkeit beteiligt worden war, fest, dass

das sich langsam herauskristallisierende Gefüge des britischen Weltreiches [...] als eines der interessantesten und verheißungsvollsten Experimente gelten [mag], die gemacht wurden, um im Namen eines allgemeinen Friedens und übergeordneten Rechtes bei voller Wahrung der Unabhängigkeit und Eigenart jedes Teiles den Begriff des unbeschränkt souveränen Staates aufzuheben.<sup>522</sup>

Diese Befürwortung des (britischen) Imperialismus, die sich ja auch in seinen Plänen für ein binationales Palästina kundgetan hatte, steht freilich im Widerspruch zu seiner sonst durchgehend verbreiteten Missbilligung jedweden imperialistischen Nationalismus. Eben diesen imperialen Charakterzug kritisierte er in den gleichen Schriften zum Orient am Zionismus, den er in der *Geschichte der Nationalen Bewegungen* und in *Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient* als Teil der nationalen Bewegungen des „neuen Arabien“ beziehungsweise unter dem Titel „Palästina. Juden und Araber“ auffallend kurz behandelte.<sup>523</sup> In beiden unterschied er innerhalb der zionistischen Bewegung zwischen der einerseits kulturell-nationalen und

---

<sup>521</sup> Ebd., S. 112.

<sup>522</sup> Kohn: *Geschichte der nationalen Bewegungen*, S. 66. Kohn schrieb dazu weiter: „Wird es die britische Regierung verstehen, den Konflikt zwischen Orient und Okzident auf diesem Gebiete durch ein verständnisvolles Entgegenkommen an die Freiheitsbestrebungen des erwachenden Ostens seiner akuten Schärfe zu berauben, dann wird Großbritannien durch seine Zusammenfassung des indischen Raumes zu einer raumpolitischen und wirtschaftlichen Einheit den orientalischen Völkern einen Dienst leisten, die in ihrer Vereinzelung bei der wachsenden Komplexität und Verschlungenheit der Beziehungen zur Desorganisation dieser großen Raumeinheit beitragen würden.“ Kohn: *Orient und Okzident*, S. 80.

<sup>523</sup> Der Vorwurf des fehlenden Respekts gegenüber der zionistischen Bewegung kam von Moshe Beilinson, der seine Rezension in der Tageszeitung *Davar* veröffentlichte. Siehe Fiedler: *Universalität*, S. 87. Tatsächlich ist die Kürze der betreffenden Abschnitte auffallend.

andererseits der politischen Strömung. Während es den Anhängern der ersteren „[n]icht auf die Erlangung äußerer Macht“ ankomme, „sondern auf die Erkenntnis, Wahrung und Mehrung jüdischer Art“, <sup>524</sup> sähen extreme Vertreter der politischen Strömung den Zionismus „als Vorposten der europäischen Kolonisationsbewegung dem Orient gegenüber an.“ <sup>525</sup> Während Kohn 1928, als er selbst noch aktives Mitglied der kulturell-nationalen Strömung war, die Kritik auf das politische Lager beschränkte, kritisierte er 1931 die gesamte zionistische Mehrheit, die sich nicht für Achad Ha'ams „qualitatives jüdisches Zentrum“ gewinnen ließe, denn „[i]m Herzen verlangten die jüdischen Massen und ihre Wortführer immer etwas anderes als ein kulturelles Zentrum.“ <sup>526</sup> Die Anerkennung ihres Strebens auf dieses „andere etwas“ hin sei ihnen dabei durch Großbritannien in Form der Balfour Deklaration 1917 gegeben worden, die jedoch – so Kohns korrekte Einschätzung – eigentlich eine Abschwächung ihrer Forderungen darstellte, da sie nicht ganz Palästina als Heimstätte der Juden definierte, sondern den Juden eine Heimstätte in Palästina zusicherte, bei gleichzeitiger Zusicherung aller Rechte an die Araber. Auch nach seinem Ausscheiden aus der zionistischen Bewegung betonte er, dass die Entwicklungslinie in Palästina von Beginn an eigentlich auf ein zwei-nationales Gemeinwesen hingeeht hatte. <sup>527</sup> Hier, das heißt auf dem politischen Gebiet, hatte die zionistische Bewegung ihre geringsten Erfolge zu verzeichnen, da nie ernsthafte Versuche zu einem Ausgleich mit der einheimischen – also der arabischen – Bevölkerung unternommen worden seien. Einzig auf sozialem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet waren in Form von hebräischer Presse- und Verlagstätigkeit sowie in einer Erhöhung der jüdischen Bevölkerungszahlen im Lande Erfolge zu sehen. <sup>528</sup>

Ende der 1920er und Anfang der 1930er Jahre vertrat Kohn hinsichtlich Palästinas also weiterhin seine Überzeugung, dass es politisch als ein binationales Gemeinwesen organisiert werden müsste – so wie er es bereits zu Beginn der 1920er Jahre geäußert

---

<sup>524</sup> Kohn: *Bewegungen im Orient*, S. 238.

<sup>525</sup> Ebd.

<sup>526</sup> Kohn: *Nationalismus und Imperialismus*, S. 179.

<sup>527</sup> Ebd., S. 182.

<sup>528</sup> Ebd., S. 205 Trotz aller Kritik würdigte Kohn den Zionismus als „eines der erstaunlichsten Experimente und eine der größten kolonisatorischen Leistungen, die unter selten schwierigen Verhältnissen vollbracht wurden: ein zum Kolonisieren wenig geeignetes Menschenmaterial, das aus völlig verschiedenen Ländern, Sprachgebieten und Kulturkreisen stammte und aus der Heimat verschiedenartige Lebensgewohnheiten und Vorstellungen mit sich brachte, das sich an ein neues Klima und neue Berufe gewöhnen mußte, ein unentwickeltes, armes und wenig fruchtbares Land beinahe ohne natürliche Schätze, dem nur schwere Arbeit und unter opfervoller Hingabe Früchte abgerungen werden konnten, eine Bevölkerung, die – gerade zu geschichtlicher Aktivität und nationalem Bewußtsein erwachend – den einströmenden Kolonisatoren naturgemäß feindlich gegenüberstand.“ Ebd., S. 204.

hatte: "Palestine cannot be a nation-state, not only because it is not a step forward, but because it is a concrete impossibility. Palestine must be binational, not *Eretz Israel*."<sup>529</sup>

Kohns Einschätzung der gesamten Europäisierung des Orients blieb in sich ambivalent. In seinen Schriften drückte er wie schon zu Beginn der 1920er Jahre seine Kritik am Prinzip des politischen Nationalismus aus, das nun, durch Europa transportiert, im Orient Einzug hielt:

Es bedeutet dort, wie einst in Europa, auch einen Aufschwung, eine Selbstbesinnung, eine Wertsteigerung. Aber wie es sich in Europa schnell zu einem verderblichen Prinzip wandelte, das Überhebung, Feindseligkeit und Misstrauen mit sich brachte und im Namen seines sacro egoismo seine Zwecksetzungen zum höchsten Wertmaß des menschlichen Verhaltens machte, so zeigt der junge Nationalismus im Orient bereits all die Mängel seines älteren Gefährten.<sup>530</sup>

Nichtsdestotrotz sah er in der Übernahme der europäischen politischen und sozialen Weltauffassung die Grundlage zur gemeinsamen Überwindung des Nationalismus und somit die Möglichkeit „zu einem neuen Humanismus.“<sup>531</sup>

Sein letztes Buch zu diesem Thema, *Die Europäisierung des Orients*, schloss Kohn „in dem Augenblick ab, da ich meinen Wohnsitz vom Orient wegverlege.“<sup>532</sup> Wenige Monate später ging er endgültig in die USA, auf die er zukünftig seine Hoffnungen für eine geeinte Menschheit legte – eine Hoffnung, deren Träger für ihn bis dato das jüdische Volk und der Zionismus gewesen waren.

---

<sup>529</sup> Zitiert nach Lavsky: *Before Catastrophe*, S. 150.

<sup>530</sup> Kohn: *Bewegungen im Orient*, S. 340. Kohn betonte, dass sein Interesse, das er nahezu zwanzig Jahre lang den Entwicklungen im Orient entgegengebracht hatte, trotz seiner Emigration bestehen bleiben würde, was sich unter anderem in der Gründung der Zeitschrift *East and West* manifestierte. Mitstreiter Kohns bei dieser Zeitschrift war William Ernest Hocking aus Harvard und der erste Band erschien 1935 in New York.

<sup>531</sup> Kohn: *Bewegungen im Orient*, S. 341.

<sup>532</sup> Kohn: *Europäisierung*, S. 344.

## 5. VEREINIGTE STAATEN VON AMERIKA

“It is, after Central Europe or Palestine, like a peaceful oasis in a storm-tossed ocean.”

Hans Kohn an Judah L. Magnes, Oktober 1929

### 5.1 Einführung

Ziemlich exakt in der Mitte seines Lebens verließ Hans Kohn die zionistische Bewegung, der er die erste Hälfte seines Lebens nahezu ausschließlich gewidmet hatte. Die zweite Lebenshälfte verbrachte er ab 1934 in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo er bis zu seinem siebzigsten Lebensjahr zunächst am *Smith College* in Northampton und ab 1949 am *City College New York* als Professor für Geschichte lehrte und forschte. In diesen Lebensjahren verfasste er den Großteil seiner Schriften. In diesen analysierte er bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges die Vorgänge in Europa und argumentierte für einen Kampf des liberalen, demokratischen Westens gegen die totalitären Systeme im Osten.<sup>533</sup> Kurz vor Kriegsende veröffentlichte er 1944 mit der *Idee des Nationalismus* eine grundlegende Studie zur Geschichte dieses Phänomens in Europa und der Neuen Welt, die vermutlich sein meistzitiertes Werk darstellt. Die folgende Analyse wird zeigen, dass sich darin sehr deutlich die Brüche, aber auch die Kontinuitäten in Kohns Denken abzeichnen, die er mit seiner Übersiedelung in die USA vollzogen hatte: Seine Prager Orient-Okzident-Dichotomie wurde zur Ost-West-Dichotomie, wobei seine Sympathien nun nicht mehr dem Osten, sondern uneingeschränkt dem Westen galten. Ursprünglich hatte Kohn einen zweiten Band der *Idee des Nationalismus* geplant, den er jedoch nie verwirklichte.<sup>534</sup> Was folgte, waren Einzelstudien zu nationalen Bewegungen, in denen er vor allem versuchte, den „Geist“ („mind“ im englischen Original) dieser Gruppen zu erfassen. Um dies zu leisten, zog er neben den Werken der je-

<sup>533</sup> Hans Kohn: *Force or Reason. Issues of the Twentieth Century*, Cambridge/Mass. 1937. Dieses Buch besteht aus drei Vorträgen, die Kohn im Jahr zuvor im Rahmen einer Summer School in Harvard über die aktuelle politische Weltlage unter dem Titel “Three Fundamental Issues of the Twentieth Century” gehalten hatte. Ders.: *Revolutions and Dictatorships. Essays in Contemporary History*, New York 1939; ders.: *Not by Arms Alone. Essays on our Time*, New York 1940. Dieses Buch stellt die Fortsetzung der beiden vorhergehenden Publikationen dar und entstand aus Vorträgen, die Kohn vor der *American Philosophical Society* und der *American Historical Society* in den Jahren 1938 bis 1940 gehalten hatte. Im Rahmen dieser Vorträge hatte er die Bekanntschaft mit Carlton Hayes, einem der ersten Nationalismusforscher neben Kohn selbst, gemacht.

<sup>534</sup> Während er sich im ersten Band auf die Suche nach den Wurzeln des Nationalismus von der Antike bis zum Ende des 18. Jahrhunderts begab, sollte der zweite Band die Ausbreitung und Erfüllung dieser Idee von 1789-1919 aufzeigen.

weiligen nationalen Philosophen und Historiker auch diejenigen der Dichter, Schriftsteller und Intellektuellen heran.<sup>535</sup> Dabei fällt auf, dass die Themen Orient und Zionismus, die ihn zuvor sehr beschäftigt hatten, nahezu vollständig in den Hintergrund traten. Wie gezeigt werden wird, veröffentlichte Kohn zum Zionismus kaum noch Arbeiten – die wenigen Ausnahmen erschienen in vorwiegend innerjüdischen Kreisen und setzten sich zumeist kritisch mit der jüdischen Nationalbewegung auseinander. Allerdings betonte er die universalen Tendenzen des Judentums, wie er es in seinem Buch *L'Humanisme Juif* (1931) bereits begonnen hatte. Damit gingen zugleich Veränderungen von Kohns ideologischen Grundorientierungen einher, die stark von den Diskursen des Kalten Krieges beeinflusst wurden: Kohn war nicht nur als Person aus dem Osten in den Westen gezogen, sondern hatte auch in seinem Denken eine entsprechende Verschiebung vollzogen. Sie betraf auch seine Theorie des Nationalismus. So schrieb er nun nicht mehr dem Zionismus das Potential eines ethischen Nationalismus zu, sondern sah dieses Ideal in den Vereinigten Staaten von Amerika bereits verwirklicht.

Im Zuge dieser Änderungen seines Denkens brach Kohn mit einigen seiner bisherigen Überzeugungen, am erkennbarsten mit seinem Pazifismus und seinen sozialistischen Anschauungen. Denn diese hatten sich zwar mit dem Zionismus und der jüdischen Tradition verbinden lassen, angesichts völlig veränderter weltpolitischer und -historischer Vorgänge und innerhalb der USA ließen sie sich aber für ihn nicht länger aufrechterhalten. Insofern erscheint Adi Gordons Bezeichnung Kohns als „ideological convert“ auf den ersten Blick als durchaus zutreffend.<sup>536</sup> Wie Kohn diese „multiplen Konversionen“ vollzog, soll im folgenden Kapitel aufgezeigt werden, beginnend mit seiner Abwendung vom Pazifismus ab Mitte der 1930er Jahre, als er sich nachdrücklich für einen Kriegseintritt der USA aussprach, bis nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, als er gänzlich der Ideologie des Kalten Krieges folgte und gegen den sozialistischen und

---

<sup>535</sup> Hans Kohn: *The Mind of Modern Russia: Historical and Political Thought of Russia's Great Age*, New Brunswick 1955; ders.: *The Making of the Modern French Mind*, New York 1955; ders.: *The Mind of Germany. The Education of a Nation*, New York 1960; Titel der deutschen Ausgabe: *Wege und Irrwege. Vom Geist des deutschen Bürgertums*, Düsseldorf 1962. Weitere Studien: Hans Kohn: *Nationalism and Liberty: The Swiss Example*, London 1956; ders.: *American Nationalism: An Interpretative Essay*, New York 1957; ders. und Wallace Sokolsky: *African Nationalism in the Twentieth Century*, New York 1965. Neben diesen Büchern publizierte Kohn zahlreiche Artikel auch zum englischen und tschechischen Nationalismus.

<sup>536</sup> Gordon: „The Ideological Convert and the ‘Mythology of Coherence’“. Gordon nennt die amerikanische Zeit Hans Kohns auch dessen „Occidental Phase“, da der Orient nun aus Kohns Blickwinkel verschwand und nur mehr das Abendland der Ausgangspunkt und Hauptgegenstand seiner Überlegungen war.

kommunistischen Osten schrieb, womit er sich von seinem eigenen früheren Sozialismus abwandte.

Wie Hans Kohn seine dichotome Theorie eines westlichen und eines östlichen Nationalismus aufrechterhielt, soll anhand seiner Analyse der (west-)deutschen Geschichte gezeigt werden. Mit dem Nationalsozialismus habe sich Deutschland selbst aus der westlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und sei dadurch ein Vertreter des östlichen Nationalismustyps geworden. Mit Kriegsende und der beginnenden Demokratisierung Westdeutschlands sei aber zumindest dieser Teil des Landes erneut auf dem Weg, sich in die westliche Gemeinschaft einzugliedern. Eine Bedrohung der westlichen Gemeinschaft gehe nun vielmehr von den kommunistischen und sozialistischen Staaten aus, insbesondere von Russland. Kohns Deutschlandbild blieb letztlich also positiv, obwohl auch er einen Teil seiner Familie im Zuge der Vernichtung des europäischen Judentums verloren hatte. Hierüber schwieg er allerdings sowohl als Privatperson als auch als Historiker nahezu vollständig.

Auf den ersten Blick erscheint Kohn während seiner Zeit in Amerika also in der Tat als ein „multiple convert“, was seine persönlichen und in der Folge auch theoretischen Standpunkte betrifft. Analysiert man jedoch seine Werke genauer, so wird die Kontinuität des grundlegenden Narratives fast aller seiner wissenschaftlichen Arbeiten sichtbar: die Überzeugung, dass dem Nationalismus das Potential einer positiven und damit den Fortschritt fördernden Kraft innewohne und dass das Ideal einer geeinten Menschheit durchaus realisierbar sei und aufgrund der zunehmenden wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Verflechtung der Staaten der Welt in nicht mehr allzu weiter Ferne liege.

Eine genauere Rekonstruktion seiner Aktivitäten zeigt darüber hinaus auch, dass sein Bruch mit dem Zionismus weniger endgültig war, als es seine Stellungnahmen von 1930 vermuten ließen. Im Rahmen seiner Arbeitssuche in den USA hatte er betont, dass er sich nur mehr mit dem Judentum, nicht aber mit dem Zionismus beschäftigen wolle. Tatsächlich blieb der Zionismus weiterhin Gegenstand seiner wissenschaftlichen Aufsätze und seiner Vortragstätigkeit, wenn auch in der Tat nur sehr vereinzelt. Hier zeugt Bergmanns Einschätzung, dass es sich bei Kohns Verhältnis zur jüdischen Nationalbewegung um eine „enttäuschte Liebe“ handele, von einer guten Beobachtungsgabe: So erscheint Kohns Kritik am Zionismus und ab 1948 am Staat Israel oft als Ausdruck einer tiefen Enttäuschung. Obgleich Kohn in Palästina erfolglos geblieben war, hielt er jedoch an seinen Idealen fest, übertrug sie nun aber in nahezu unveränderter Gestalt auf

die Vereinigten Staaten von Amerika, die dadurch zu einer Art Ersatzliebe wurden: Amerika als das „neue Kanaan“.<sup>537</sup>

Im Folgenden soll genauer untersucht werden, wie sich diese angedeutete Entwicklung Kohns vom Pazifisten zum Anti-Isolationisten, vom Sozialisten zum Anti-Kommunisten, vom Zionisten zum Zionismus-Kritiker auf seine Nationalismustheorie auswirkte. Dabei wird deutlich werden, dass Kohns „Konversionen“ Folgen seines neuen intellektuellen und historischen Kontextes waren und sie sich gegenseitig bedingten.

## 5.2 Hans Kohn in der Neuen Welt

### 5.2.1 Jahre des Übergangs 1931-1934 und anschließende Lehrtätigkeit

Die Emigration in die Vereinigten Staaten von Amerika bedeutete für Hans Kohn einen Wendepunkt in seiner Biographie, der es ihm ermöglichen sollte, zwar nicht ganz neue, aber doch andere Wege zu beschreiten.<sup>538</sup> Mit vierzig Jahren, nahezu exakt in der Mitte seines Lebens, hatte er mit dem Zionismus seine bisherige Lebensaufgabe und Erwerbsquelle aufgegeben und sah sich nun zuallererst vor die Aufgabe gestellt, ein neues Einkommen für sich und seine Familie zu generieren. Vorerst sicherte ihm seine Tätigkeit als Korrespondent für die mittelöstliche Region, die er für verschiedene renommierte deutschsprachige Zeitungen wie beispielsweise die *Neue Zürcher Zeitung* und die *Frankfurter Zeitung* erfüllte, ein Einkommen. Im Rahmen dieser Tätigkeit reiste er beispielsweise im Jahr 1931 nach Russland, um dort vor Ort die Entwicklungen unter der inzwischen konsolidierten Macht Stalins zu begutachten. Aus der Erfahrung dieser Reise heraus, die seine letzte nach Russland sein sollte, entstand sein Buch über *Die Geschichte der Sowjetunion*.<sup>539</sup>

Kohn nutzte die Gelegenheit nun aber hauptsächlich dazu, seinen eigentlichen Berufswunsch des Hochschullehrers ernsthaft zu verfolgen, und verbrachte die Jahre zwischen

<sup>537</sup> Vgl. Pianko: *Zionism*, S. 163-167.

<sup>538</sup> Tagebucheintrag Kohns zu Neujahr 1934: „Ein sehr stiller Neujahrsbeginn. Ich war allein, las und schrieb. Nun ist 1933 dahin. Es war ein Jahr mit manchen kleinen Ungewittern [...], mit dem großen Ernst der deutschen Katastrophe, die mir den bisherigen Weg (Bücher, Vorträge, F.Z.) abschnitt, mit den Reisen nach Kairo, Beirut, Baghdad, mit Paris, Zürich, London und USA. Mit dem neuen Wege, der sich mir in USA öffnete und der einen neuen Lebensabschnitt mich in 1934 beginnen läßt.“ HKC, LBINY, AR 259, Box 18, Folder 8.

<sup>539</sup> Kohn: *Nationalismus in der Sowjetunion*. Siehe dazu Kapitel 3 dieser Arbeit.

1931 und 1934 auf Vortragsreisen in Europa und Amerika.<sup>540</sup> Mithilfe des 1919 gegründeten *Institute of International Education* fuhr Kohn auf Empfehlung des gebürtigen Amerikaners Judah L. Magnes<sup>541</sup> in den Jahren 1931 und 1933 durch Amerika, um dort an verschiedenen Universitäten und Colleges des Ostens und Mittleren Westens Gastvorträge zu halten.<sup>542</sup> Dass diese Vortragsreisen zu einer Anstellung führen würden, war dabei nicht absehbar, und so findet sich noch im Mai 1933, ein Jahr bevor Kohn eine Stelle erhalten sollte, ein wenig hoffnungsvoller Eintrag in seinem Tagebuch:

Die Aussichtslosigkeit, wieder eine Anstellung, ein gesichertes Minimaleinkommen zu finden, endlich eine angemessene wissenschaft[afliche] Stellung, wie sie so viele haben, schreiben zu können und zu wissen, daß man publizieren wird, an scholarships etc. auch keinen Anteil zu haben, diese Aussichtslosigkeit lähmt, läßt nicht zum Arbeiten kommen, erzeugt eine Inaktivität, die die Aussichtslosigkeit vermehrt.<sup>543</sup>

Diese Aussichtslosigkeit resultierte auch aus der veränderten politischen Lage in Deutschland. Er verlor beinahe all seine Aufträge als Korrespondent für die *Frankfurter Zeitung*, da das Interesse an den Vorgängen in Palästina und dem Nahen Osten angesichts der deutschen innenpolitischen Veränderungen in den Hintergrund trat. Für jüdische Autoren und Wissenschaftler wurde es darüber hinaus zunehmend schwierig, ihre Bücher in deutschen Verlagen zu veröffentlichen beziehungsweise bereits publizierte Bücher weiterhin zu verlegen und zu verkaufen sowie wissenschaftliche Vorträge zu halten.

Kohn gelang es schließlich, im Herbst 1933 für sechs Wochen an der renommierten New Yorker *New School for Social Research* zu unterrichten.<sup>544</sup> Unter den Besuchern dieser Vorlesungen befand sich unter anderem William Allan Neilson, der damalige

<sup>540</sup> Kohn versuchte 1929 eine Lektorenstelle für politische Wissenschaft an der 1925 eröffneten hebräischen Universität in Jerusalem zu bekommen, doch scheiterte er am Widerstand der Auswahlkommission. *HKC*, LBINY, AR 259, Box 2, Folder 1.

<sup>541</sup> Judah L. Magnes (1877-1948): amerikanischer Reformrabbiner, Zionist, erster Kanzler der Hebräischen Universität in Jerusalem. Magnes setzte sich in den 1930er und 1940er Jahren für eine binationale Lösung im Konflikt um Palästina ein und war unter anderem mit Hannah Arendt eng befreundet. Zur Einführung in das Leben und Werk von Magnes siehe Daniel Kotzin: *Judah L. Magnes. An American Jewish Nonconformist*, Syracuse 2010.

<sup>542</sup> Vorsitzende des *IIE* waren zu dieser Zeit Stephen Duggan und Edward Murrow. Das Institut war ursprünglich gegründet worden, um die Verständigung zwischen den Nationen zu fördern. In den 1930er Jahren richtete das Institut das *Emergency Committee to Aid Displaced German Scholars* ein, um Akademikern bei der Emigration aus Deutschland zu helfen. Siehe [www.iie.org](http://www.iie.org). (Letzter Zugriff am 09.11.2011).

<sup>543</sup> Hans Kohn: Tagebucheintrag vom 5. Mai 1933, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 18, Folder 7.

<sup>544</sup> Zum Kontext der *New School*, die ab 1933 zum „zahlenmäßig umfangreichsten Zentrum des intellektuellen Exils“ von vor allem deutsch-jüdischen Wissenschaftlern wurde, siehe unter anderem Claus-Dieter Krohn: *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research*, Frankfurt 1987, Zitat S. 11. Kohn machte hier die Bekanntschaft mit dem Historiker Koppel S. Pinson (1904-1961), der sich intensiv mit dem deutschen Nationalismus beschäftigte.



Präsident des *Smith College* in Northampton. Neilson machte ihm daraufhin das Angebot, die Professur für moderne europäische Geschichte am *Smith College* ab Herbst 1934 zu übernehmen.<sup>545</sup> Kohn nahm das Angebot an und blieb für die folgenden fünfzehn Jahre in Northampton. Im Jahre 1949 verließ er dann New England, um am *City College New York* zu forschen und zu lehren.<sup>546</sup> Als Professor brachte er seinen Studierenden hier die Geschichte nahe; außerhalb der Lehrtätigkeit widmete er sich vorwiegend den Problemen der Gegenwart und Zukunft, beispielsweise als Mitglied des 1955 von Robert Strausz-Hupé gegründeten *Foreign Policy Research Institute* an der University of Pennsylvania.<sup>547</sup> Kohn avancierte zum gefragten Redner an Hochschulen sowie an außeruniversitären Einrichtungen und hielt sowohl in Harvard als auch in Princeton mehrmals Sommerschulen ab.<sup>548</sup> Die große Resonanz war vermutlich der Aktualität der Themen seiner Vorträge geschuldet. Die Dankesbriefe, die Kohn mitunter nach seinen Vorträgen erhielt, lassen darüber hinaus kaum Zweifel daran, dass er ein begnadeter Redner war.

Kurz vor Beginn des Zweiten Weltkriegs begann er auch, an US-amerikanischen Militärhochschulen zu unterrichten, wie beispielsweise am *Naval War College* in Newport, Rhode Island, am *Army War College* in Pennsylvania und an der *Air University* in Alabama.<sup>549</sup> Nach Ende des Zweiten Weltkriegs fuhr er darüber hinaus fast jedes Jahr nach Europa, um als amerikanischer Spezialist<sup>550</sup> an internationalen Konferenzen teilzunehmen und Vorträge zu halten, die in den direkten Nachkriegsjahren vor allem im Zusammenhang mit dem Programm zur *Re-Education* der Deutschen standen.<sup>551</sup>

Mit Erreichen des siebzigsten Lebensjahres musste Kohn in den Ruhestand gehen, wobei seine Rente „weniger als ein Sechstel des normalen Gehalts“ betrug, sodass er sich gezwungen sah, seinen Lebensunterhalt durch wechselnde Gastprofessuren und Vortragstätigkeiten aufzubessern.<sup>552</sup> Kohn und seine Frau gaben ihre New Yorker Wohnung auf und begannen mit über siebzig Jahren noch einmal ein Leben auf Wanderschaft, die

<sup>545</sup> Das *Smith College* war 1871 gegründet worden und ist bis heute ein College ausschließlich für Frauen.

<sup>546</sup> Das *City College New York* wurde bereits 1847 gegründet und bot in seinen Anfängen insbesondere den Nachkommen von Immigranten und armen Familien einen Zugang zu höherer Bildung.

<sup>547</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 237. Zu Kohns Rolle im *FPRI* siehe unten.

<sup>548</sup> *HKC*, LBINY, AR 259, Box 2, Folder 4.

<sup>549</sup> *HKC*, LBINY, AR 259, Box 1, Folder 24.

<sup>550</sup> Kohn, seine Frau und sein Sohn wurden 1940 naturalisiert und erhielten einen amerikanischen Pass. Der Eintrag im United State Federal Census ist einsehbar unter [http://search.ancestry.com/cgi-bin/sse.dll?gsfn=Hans&gsln=Kohn&gss=angs-g&pcat=ROOT\\_CATEGORY&h=93718045&db=1940usfedcen&indiv=1&nreg=1](http://search.ancestry.com/cgi-bin/sse.dll?gsfn=Hans&gsln=Kohn&gss=angs-g&pcat=ROOT_CATEGORY&h=93718045&db=1940usfedcen&indiv=1&nreg=1). (Letzter Zugriff am 17.11.2012.)

<sup>551</sup> Siehe unten.

<sup>552</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 245.

sie unter anderem nach Denver, Austin/Texas und Philadelphia führte. Kohn starb am 16. März 1971, sechs Monate vor seinem 80. Geburtstag, im Klinikum der University of Pennsylvania nach längerem Herzleiden an einem Herzinfarkt.<sup>553</sup> Auf seinen Wunsch hin wurde sein Leichnam feuerbestattet und die Asche verstreut.<sup>554</sup>

### 5.2.2 Nachrufe

Auf den Tod bekannter Persönlichkeiten folgen zumeist viele öffentliche Nachrufe, die die positiven Eigenschaften der verstorbenen Person betonen. Die Nachrufe auf Hans Kohn bilden keine Ausnahme. Für die vorliegende Arbeit sind sie in zweierlei Hinsicht interessant: Zum einen bieten sie einen Blick auf den Charakter des Menschen Hans Kohn, der als eher schüchtern beschrieben wird, was im Gegensatz zu dem vermeintlichen Selbstbewusstsein steht, das sich in manchen seiner Briefe und Werke kundtat: “He was a man of great humanity and nobility, of tenderness of feeling which his shyness often tried to disguise.”<sup>555</sup> Auch Louis Snyder beschrieb den Gegensatz zwischen privatem und öffentlichem Auftreten: “Somewhat shy and softspoken in private life, Kohn underwent instant metamorphosis on the lecture platform or at the classroom desk.”<sup>556</sup> Zu dieser Beobachtung passt auch die Erinnerung Robert Weltschs, die er in einem Brief an den gemeinsamen Freund Hugo Bergmann niederschrieb:

Hans war ein Arbeitsfanatiker, abgesehen von seiner Leidenschaft für das Lehren und für junge Menschen. In seinen letzten Briefen seit etwa 2 oder 3 Jahren klagte er immer vor allem über die abnehmende Arbeitsfähigkeit, und wenn er dann manchmal wieder einen Vortrag hielt oder ein Seminar, und Wiederhall fand, war er wie verwandelt, beinahe glückselig, wenn man so einen Ausdruck bei ihm gebrauchen dürfte. Ich sah ihn zuletzt vorigen Oktober, wir waren zusammen in Lugano, er hatte auch dort stets einen Hofstaat um sich [...].<sup>557</sup>

<sup>553</sup> Vera Kohn an Robert Weltsch, undatierter Brief, vermutlich Frühjahr/Sommer 1971, RWC, LBINY, AR 7185.

<sup>554</sup> Über Kohns Entscheidung für dieses im Judentum unübliche Bestattungsritual empörte sich vor allem Hugo Bergmann. Bergmann: *Tagebücher*, S. 623. Nichtsdestotrotz verfasste er einen Nachruf auf Hebräisch, der im *Dawar* erschien: Hugo Bergmann: „HaTragedia shel Hans Kohn“ [Die Tragödie von Hans Kohn], *Dawar*, 14. Mai 1971, S. 15.

<sup>555</sup> Robert Weltsch: “The Philosopher of Nationalism. In Memory of Hans Kohn”: in: *American Jewish Review Information*, (Mai 1971), S. 8.

<sup>556</sup> Louis S. Snyder, in: *American Historical Review*, Vol. 76, Nr. 4 (1971), S. 1277-1278, hier S. 1277 (ohne Titel).

<sup>557</sup> Robert Weltsch an Hugo Bergmann, Brief vom 31. März 1971, HBN, JNUL, Arc. 4 1502, Mappe 1334. Weltsch schrieb über das Ausbleiben von Nachrufen verwundert weiter: „Merkwürdigerweise brachten die Zeitungen hier nichts über Hans, obwohl ich die Times angerufen habe und auch Hansens Freund Toynbee, der das Vorwort zu seiner Autobiographie geschrieben hat, verständigt habe.“

Zum zweiten sind die Nachrufe aufschlussreich hinsichtlich des Aspektes des wissenschaftlichen Schaffens Kohns, auf den der jeweilige Autor seinen Nekrolog aufbaut. Von Robert Welsch erschienen zwei Erinnerungen, eine kurze im *LBIYB*<sup>558</sup> sowie die ausführlichere in der *AJR Information*, die bereits zitiert wurde. Beide betonen den Beitrag, den Kohn als Historiker zur Nationalismusforschung geleistet hatte. Nur in letzterem ging Welsch auf die jüdischen Wurzeln von Kohns Denken ein: “[He] never lost sight of the very strong Jewish element in his own thinking, but he always linked it with the wider scope of humanity.” Auch Kohns Bruch mit dem Zionismus ließ er nicht unerwähnt und schrieb kurz, dass “we may assume that this parting of the ways left a deep sore in his heart.”<sup>559</sup>

Die anderen bekannten Nachrufe lassen Kohns Verbindung zu Judentum und Zionismus gänzlich unerwähnt und stellen seine Forschungen zum Nationalismus in den Vordergrund. Louis Snyder würdigte Kohns Auffassung des Nationalismus als Idee als “first expression of its psychological roots” und präsentierte sie als Gegensatz zu der Theorie von Carlton Hayes.<sup>560</sup> Robert A. Kann, selbst Verfasser eines großen Werkes zur österreichischen Geschichte, konzentrierte sich auf Kohns Herkunft und Forschung zur Habsburgermonarchie. Dabei sei Kohns Konzepten zwar nicht immer uneingeschränkt zuzustimmen, nichtsdestotrotz hätten sie die wissenschaftliche Diskussion tiefgehend beeinflusst.<sup>561</sup>

Was in allen Nachrufen anklingt, sprach nur Wallace Sokolsky in einer vermutlich nicht veröffentlichten, nur wenige Stunden nach Hans Kohns Tod verfassten Erinnerung zugespitzt aus: “No man who ever lived on this earth knew more about nationalism.”<sup>562</sup>

---

<sup>558</sup> Robert Welsch: “Obituary”, in: *LBIYB*, 16 (1971), S. XVI.

<sup>559</sup> Ebd.

<sup>560</sup> Snyder, S. 1278.

<sup>561</sup> Robert A. Kann: “In Remembrance. Hans Kohn”, in: *Austrian History Yearbook*, Vol. 6 (1970), S. 523-526, hier S. 525f.

<sup>562</sup> Wallace Sokolsky: “He was not perfect!”, *HKC*, LBINY, AR 259.

### 5.3 Von Zion in die Vereinigten Staaten von Amerika

Kohns Einstellung zu Amerika erfuhr eine ähnliche Wandlung wie seine Einstellung zum Sozialismus und Pazifismus. In einem engen Zusammenhang mit dieser Neubewertung der Vereinigten Staaten und des amerikanischen Nationalismus stand seine fortwauernde Kritik am Zionismus und ab 1948 auch am Staat Israel, die er jedoch hauptsächlich in jüdischen Zirkeln äußerte. Die Konsequenz aus diesen beiden Gegenpolen bestand in einer schrittweisen Veränderung seiner Nationalismustheorie dahingehend, dass er immer mehr auf Verweise, die die Ursprünge der Idee des Nationalismus in der jüdischen Antike betonten, verzichtete und auch zur jüdischen nationalen Idee sehr wenig und ebenfalls hauptsächlich in jüdischen Kreisen publizierte. Da diese Themenbereiche – Idealisierung Amerikas, Kritik des Zionismus, Nationalismustheorie – so eng miteinander verknüpft sind, stellen die folgenden Abschnitte eigentlich eine Einheit dar, die jedoch der Lesbarkeit halber in voneinander abgegrenzten Abschnitten behandelt werden sollen.

#### 5.3.1 Amerika als neues Zion

Dass Kohn nach den Ereignissen in Palästina und nach seinem Rückzug aus der zionistischen Organisation das Heilige Land verlassen würde, stand schnell außer Frage. Doch zunächst erfüllte ihn die Aussicht auf eine dauerhafte Niederlassung in den USA nicht mit allzu großer Freude. So beklagte er sich in einem Brief, den er während seiner ersten Vortragsreise in Amerika an Robert Weltsch schrieb, über die fehlende Intellektualität und Bildung der Amerikaner, mit denen er zusammentraf.<sup>563</sup> Doch drei Jahre später, nachdem die Emigration Realität geworden war, schrieb er schon in ganz anderen Worten über seine Heimat in New England an seinen Freund Judah Magnes. Darin schilderte er Amerika nun in romantisch verklärten Worten als eine Art pittoreske Insel der Glückseligkeit:

---

<sup>563</sup> Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 17. November 1931, zitiert nach Pianko: *Zionism*, FN 96, S. 244. Vgl. auch Hans Kohn an Hugo Bergmann: „Aber ich liebe die USA nicht u[nd] ich liebe den Menschentyp eigentlich nicht. Und ich möchte hier nicht leben. Da ist Jerusalem mir lieber.“ Brief vom 29. November 1931, *HBC*, JNUL, ARC 4° 1502, 1561/b.

[...] Now we are since a little more than a fortnight in this lovely New England town. It certainly can not be surpassed for loveliness, especially in those glorious early autumnal days. It is a symphony of countless and mighty trees, of grass and green, squirrels and young girls, colourful and gay. At the same time very quiet, dignified, restful. How different from Europe or Palestine: no political tension, no metaphysics, no hatred in the air, everything seems easier, less burdened by -isms of all kind, less, much less loaded with emotional explosives, more naïve, but more human and more joyful. The people, New England folk, very friendly, very helpful and kind, but distant and (whereas NY as a Jewish city seemed well known) strange. Everything seems to have an atmosphere of non-reality about it, like a tender dream. It is, after Central Europe or Palestine, like a peaceful oasis in a storm-tossed ocean.<sup>564</sup>

In dieser idyllischen Schilderung äußerten sich aber vermutlich nicht nur eine gewisse politische Naivität und Kohns unerschütterlicher Glaube an ein ideales politisches System, sondern wohl auch eine große Erleichterung, die persönlichen und politischen Wirrnisse Palästinas verlassen und einen gänzlich neuen Lebensabschnitt als Hochschullehrer beginnen zu können – eine Laufbahn, nach der er sich lange gesehnt hatte. Nicht zuletzt sah er in dieser Zeit seiner Übersiedlung in die Neue Welt die Alte Welt – seine Heimat – in totalitären Systemen untergehen. Dementsprechend änderte sich das Narrativ seiner Veröffentlichungen alsbald dahingehend, dass er nun die Vereinigten Staaten und den amerikanischen Nationalismus als Inbegriff eines vorbildhaften Nationalismus darstellte. Noch deutlicher wird der Prozess von Kohns Umdeutung seiner eigenen bisherigen Geschichtsschreibung, wenn er Amerika als „neues Kanaan“ bezeichnete. In der Literatur finden sich zwar Hinweise auf diesen Topos, jedoch fehlen bislang ausführliche Studien dazu. Allerdings begegnet man dieser Gleichsetzung insbesondere innerhalb des amerikanischen Reformjudentums, das damit am Ende des 19. Jahrhunderts bewusst einen Gegenpol zum Zionismus zu schaffen versuchte, der noch dazu sowohl von Juden als auch von Nicht-Juden Unterstützung finden konnte.<sup>565</sup> Israel Friedlander konstatierte für deutsch-jüdische Immigranten in Amerika:

[German Jewry in the United States, R.L.] discarded, more radically than in Europe, the national elements still clinging to Judaism, and it solemnly proclaimed that Judaism was wholly and ex-

<sup>564</sup> Hans Kohn an Judah L. Magnes, Brief vom 4. Oktober 1934, *JLMP*, CAHJP, P3/2665. Auch in seinem „Rückblick auf eine gemeinsame Jugend“ in der Festschrift anlässlich Robert Weltschs 70. Geburtstags beschrieb Kohn Amerika in ähnlich verbundener Weise: „Erst 1931 fand ich in den Vereinigten Staaten die Heimat; eine politische Atmosphäre, die mir zusagte, gute Arbeitsbedingungen, wertvolle menschliche Beziehungen.“, S. 117.

<sup>565</sup> So findet sich zum Beispiel folgende Äußerung in einer Resolution der *Union of American Hebrew Congregations*: „America is our Zion. Here, in the home of religious liberty, we have aided in founding this new Zion, the fruition of the beginning laid in the old.“, zitiert nach Naomi W. Cohen: *The Americanization of Zionism, 1897-1948*, Hanover 2003, S. 46.

clusively a religious faith, and that America was the Zion and Washington the Jerusalem of American Israel.<sup>566</sup>

Diese Feststellung trifft auf Kohn uneingeschränkt zu. Sie erhält eine noch größere Bedeutung, wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, dass Kohn bis zuvor eine der führenden Persönlichkeiten der zionistischen Bewegung gewesen war. Nun aber drängte es ihn, diesen Teil seiner Biographie vollständig hinter sich zu lassen und sich sozusagen als amerikanisch-jüdischen, aber nicht jüdisch-zionistischen Intellektuellen neu zu erfinden. Kohn beschrieb Amerika als „neues Kanaan“ in dieser Deutlichkeit zum ersten Mal in seiner *Idee des Nationalismus*, wo er ähnlich wie Friedlander bemerkte:

So zieht sich ein roter Faden durch die Geschichte der Neuen Welt, von ihren ersten Anfängen bis in die Gegenwart hinein: ein neues Kanaan zu sein für alle, die sich des Joches der Ägyptischen Knechtschaft entledigen wollen, die den Hafen der Freiheit aufsuchen, wenn sie dem Gewaltregiment, und den Hafen der Gleichberechtigung, wenn sie der harten und starren Klasseneinteilung, der Scheidung in Herren und Knechte, entfliehen wollen.<sup>567</sup>

Erscheint hier die Reinterpretation Amerikas noch als objektive These im Rahmen seiner wissenschaftlichen Publikation, so zeigt ein Brief Kohns an Robert Weltsch von 1936 deutlicher, dass Kohn auch für sich persönlich zu dieser Überzeugung gekommen war:

In spite of all the problems there is no other land in which people endeavor towards liberal grounds [...]. Here it is possible and permissible, to educate a new generation in a new spirit [...]. Here there is hope that a new ideology can be successfully created [...]. In Palestine there is no hope.<sup>568</sup>

### 5.3.2 Kritiker des Zionismus

Während seiner Emigration war Kohn bestrebt, sich von seiner zionistischen Vergangenheit loszulösen. Noch in Palästina hatte er in einem Brief an John Haynes Holmes, einem Geistlichen der Unitarier in Massachusetts, der Kohn so wie Magnes bei der Su-

---

<sup>566</sup> Israel Friedlander: „The Present Crisis of American Judaism“, in: *Past and Present. Collected Essays*, 1919, zitiert nach Joseph B. Glass: *From New Zion to Old Zion. American Jewish Immigration and Settlement in Palestine 1917-1939*, Detroit 2002, S. 47.

<sup>567</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 294.

<sup>568</sup> Zitiert nach Pianko: *Zionism*, S. 158.

che nach einer Anstellung behilflich war, seinen Wunsch nach einem Neuanfang in Amerika ohne Zionismus ausgedrückt:

I do not wish to come to America for the purpose to mix into American Zionist politics nor to attack the attitude of American Zionism or of the New Palestine. I wish to come to America in the first place to lecture before bodies interested in foreign policy, institutions of political science etc. on two subjects: the political and social transformation of the East and its different aspects and the meaning of Nationalism in rise, its decline and its prospects. In the second place I wish to speak before Jewish intellectuals, University students and younger Rabbis not on political questions but on the idea of Judaism, on modern Jewish thinkers and philosophers like Achad Ha'am, Martin Buber, A.D. Gordon etc., on the religious movements in contemporary Jewry, in short I wish to give the bases for a deeper understanding of the eternal forces, of the spiritual and ethical values of Judaism. Perhaps they will be enabled thus in an indirect way to grasp the fundamentals of our Zionism. I shall thus have nothing to do with the power-to-be in official American Zionism. I do not wish to lecture before Zionist bodies. [...] I do not wish to come to America as a Zionist, I do not wish to be labelled or announced as such, I do not wish to interfere in actual Zionist politics bu[t] I wish to come as a student and lecture[r] of political science and of Judaism.<sup>569</sup>

Erneut wird hierin deutlich, dass Kohn nur mehr den universalen Charakter, die „ewigen Kräfte“ und „ethischen Werte“ des Judentums betonte. Eben diese Inhalte des Judentums sollten weiterhin Gegenstand seiner wissenschaftlichen Überlegungen bleiben, ebenso wie jene zionistischen Denker, die versucht hatten, diesen Universalismus mit dem jüdisch-nationalen Partikularismus zu vereinen. Doch mit der politischen Organisation des Zionismus wollte er weder in Verbindung gebracht werden noch sich damit wissenschaftlich und öffentlich auseinandersetzen. Unter diesen Zwang sah sich Kohn auf seiner ersten Amerikareise dann aber doch gesetzt. Mordecai Kaplan beschreibt in seinen Erinnerungen einen Vortragsabend, zu dem Kohn Ende Dezember 1931 eingeladen war.<sup>570</sup> Bei den Zuhörern handelte es sich um eine offensichtlich zionistische Gruppe, die sich um den Sohn Sir Herbert Samuels gesammelt hatte.<sup>571</sup> Kohn sprach in diesem Rahmen eigentlich über die arabische Nationalbewegung, die seiner These nach ihren Ursprung in der Reaktion auf den Russisch-Japanischen Krieg, die Russische Revolution 1905 sowie die Türkische Revolution 1908 hatte. Gleichzeitig legte er die Verstrickungen der arabischen Nationalbewegung mit Frankreich und Großbritannien im Nahen Osten dar – Themen, mit denen er sich zu dieser Zeit im Kontext seiner Publikationen zum nationalen Erwachen des Orients intensiv auseinandersetzte. Aufschlussrei-

<sup>569</sup> Hans Kohn an John H. Holmes, Brief vom 28. Januar 1930, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 8, Folder 7. Aus Kohns Tagebuch von 1930 geht aus dem Eintrag vom 27. Januar hervor, dass er seinen Abstand zum Zionismus so deutlich formulierte, da seine Anstellung in Amerika am Widerstand der dortigen Zionisten zu scheitern drohte. Ebd., Box 18, Folder 4.

<sup>570</sup> Kaplan: *Communings*, S. 454f.

<sup>571</sup> Sir Herbert Samuel (1870-1963): britischer Politiker und Diplomat; erster Hochkommissar Großbritanniens in Palästina 1920-1925.

cher aber als die Ausführungen und Thesen zum arabischen Nationalismus sind die Erinnerungen Kaplans an Kohns Äußerungen zum Zionismus, die dieser in der anschließenden Diskussionsrunde machte. Gemäß dem im Brief an Holmes geäußerten Vorsatz reagierte Kohn zunächst zögerlich auf die Nachfragen zur jüdischen Nationalbewegung, da er davon ausgegangen war, eben gerade nicht über den Zionismus diskutieren zu müssen. In seiner dennoch folgenden Antwort sei, so Kaplan, noch einmal die Kluft deutlich geworden, die zwischen seiner Interpretation und den Überzeugungen der zionistischen Mehrheit herrschte.<sup>572</sup> Kohn verglich den Zionismus mit der messianischen Bewegung um Sabbatai Zwi<sup>573</sup> und hielt die Hoffnung der Zionisten bezüglich des Erreichens einer jüdischen Mehrheit in Palästina nicht nur für illusorisch, sondern noch immer für die Hauptquelle eines ständigen Kriegszustandes zwischen Juden und Arabern. Nicht zuletzt fürchtete er die Auswirkungen, die diese Mehrheitsbestrebungen auf die moralischen und geistigen Ansichten der nachfolgenden Generationen von Juden hätten, die in Palästina geboren werden würden.<sup>574</sup> Kohn hatte einen derartig überzeugenden Eindruck bei Kaplan hinterlassen, dass dieser in einem Zustand der Verstörung zurückblieb:

[...] although I was mystified by his discussion I became convinced by his main talk that we Jews are in an awful mess with prospects in Palestine no less than with our economic and spiritual prospects throughout the world. [This is] exactly how I feel at this moment as I am still under the influence of the tragic spectacle that Hans Kohn presented to me tonight both in what he

<sup>572</sup> Ebenfalls interessant ist hier Kaplans kurze Bemerkung über Kohns Stimmung, während dieser über den Zionismus sprach: "He displayed a good deal of passion in spite of his attempt to control himself when he touched upon the extravagant dreams to official Zionism." Kaplan: *Communings*, S. 465. Weniger klar war laut Kaplans Erinnerungen Kohns Interpretation der Natur des Judentums, der er nicht folgen konnte, die sich bei Kohn aber mit einem extremen Pazifismus verbunden habe. Ebd.

<sup>573</sup> Sabbatai Zwi (1626-1676): selbsternannter Messias und damit Auslöser der größten messianischen Bewegung im Judentum, die mit Zwis Konversion zum Islam endete. Kohn war nicht der einzige, der den Zionismus in Verbindung zum Sabbatianismus brachte und davor warnte, den Zionismus als messianische Bewegung anzusehen. So schrieb beispielsweise Gershom Scholem in der letzten Ausgabe der Zeitschrift *Der Jude*: „Die messianische Phraseologie des Zionismus, besonders in entscheidenden Momenten, ist nicht die geringste jener sabbatianischen Verführungen, die die Erneuerung des Judentums, die Stabilisierung seiner Welt aus ungebrochenem Sprachgeist, zum Scheitern bringen können. Denn so vergänglich in der Zeit, wie alle theologischen Konstruktionen [...] gewesen sein mögen – der tiefste und zerstörendste Antrieb des Sabbatianismus: die Hybris des Juden ist geblieben.“ Gershom Scholem: „Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos“, in: *Der Jude*, (1928), S. 123-139, hier S. 139.

<sup>574</sup> Kohn, für den während seiner zionistischen Tätigkeit die Erziehung der Jugend immer eine große Bedeutung zukam, schrieb später in einem Brief an seinen Sohn Immanuel und dessen Frau Vera in aller Deutlichkeit über die Jugend im inzwischen bestehenden Staat Israel: "The tragedy in Palestine is that [...] there a generation is growing up which is not humble but domineering, given to violence, brutal, preferring power to the matters of the spirit. My objection to Palestine was that I regard life and youth there as a perversion of Judaism [...]." Hans Kohn an Vera und Immanuel Kohn, Brief vom 4. Januar 1953, HKC, LBINY, AR 259, Box 11, Folder 2.



said about the nationalism of the Arabs and in his passionate condemnation of the Zionist futilities.<sup>575</sup>

Mehr und mehr löste sich Hans Kohn also von seiner zionistischen Vergangenheit und befasste sich ab Mitte der 1930er Jahre nunmehr hauptsächlich mit dem Nationalismus als allgemeinem Phänomen sowie mit den konkreten Umwälzungen in Europa. Seine Publikationen aus diesen Jahren spiegeln diesen Prozess wider: *Roots of Modern Nationalism* (1938), *Revolutions and Dictatorships* (1939), *Coalesce or Collide* (1940), *Idea of Nationalism* (1944) und *Prophets and Peoples* (1946). In diesen Veröffentlichungen, in denen der Zionismus nicht mehr vorkam, wurde immer deutlicher, dass Amerika für Kohn nun der Vertreter eines idealen Nationalismus war und die Bedrohung für den Westen aus dem Osten kam. Sie folgten damit bereits *avant la lettre* den Frontverläufen des späteren Kalten Krieges.

Kohns kritische Einstellung dem Zionismus gegenüber zeigt sich auch in der Auswahl der jüdischen Kreise, in die er sich in den Vereinigten Staaten integrierte. Auf der Liste der außeruniversitären jüdischen Institutionen, in denen er Vorträge hielt, finden sich hauptsächlich Synagogen des Reformjudentums, beispielsweise der *Temple Beth-El* (Charlotte, North Carolina) und der *Temple Sinai* (Massachusetts).<sup>576</sup> Die Reformgemeinden, die bereits seit dem 19. Jahrhundert in den USA bestanden, mobilisierten die entschiedenste Opposition zu dem jüngeren amerikanischen Zionismus, der ihnen mit dem Amerikanismus, also der vollen Zugehörigkeit zur amerikanischen Gesellschaft und Kultur, nicht vereinbar zu sein schien. Dementsprechend wurden die führenden Sprecher des Reformjudentums zu den größten Kritikern der jüdischen Nationalbewegung.<sup>577</sup> Dass sich Hans Kohn also hauptsächlich in diesen Gemeinden bewegte, ist wenig überraschend.

Exemplarisch für sein gespaltenes Verhältnis zum Zionismus und zum entstehenden Staat Israel steht auch Kohns Mitgliedschaft im *American Jewish Committee*. Das AJC war bereits 1906 mit dem Ziel gegründet worden, gegen die Benachteiligung von Juden und für einen allgemeinen Humanismus zu kämpfen. Noch einige Tage vor der israeli-

---

<sup>575</sup> Kaplan: *Communings*, S. 465.

<sup>576</sup> Kohn wurde nicht nur in akademischen und jüdischen Institutionen als Redner gern geladen. Neben den bereits Genannten finden sich unter vielen anderen Vorträge vor der YMCA, der *Society for Ethical Culture in the City of New York*, der *Young Women's Christian Association*, dem MIT, dem *Rhode Island Committee on the Cause and Cure of War*, dem *Springfield Adult Education Council* und der *National Federation of Temple Brotherhoods*.

<sup>577</sup> Zum Verhältnis von Reformjudentum und Zionismus siehe Cohen: *Americanization of Zionism*.

schen Staatsgründung schrieb Kohn kritisch an den damaligen Leiter des *AJC* John Slawson:

The idea of creating, at a time when many believe that the sovereign nation-state is obsolete, a new tiny sovereign state with impossible economic and strategic frontiers, but with all attributes of sovereignty (especially a huge army and many high officials), and above all a state based on one race and one religion, grows more and more questionable to thinking people. And through the fault of the Jews themselves, they tend to identify Zionists and Jews, the political Zionism and Judaism.<sup>578</sup>

Neun Jahre später erklärte Kohn dann seinen Austritt aus dem Komitee. Zunächst führte er dafür keine Gründe an, sondern gab erst auf Anfrage in einem zweiten Schreiben eine Erklärung für seine Entscheidung, zu der er gekommen sei aufgrund der

attitude followed by the American Jewish Committee towards the State of Israel. It is entirely understandable and legitimate that many members of the American Jewish Committee love and admire the State of Israel. But it would be in the interest of the State of Israel itself and of the American Jewish Committee, if this stalwart guardian of liberalism and humanitarianism – especially in questions of religious liberty and of equal treatment for all minorities – would criticise certain actions of the State of Israel that were obviously violations of the standards of liberalism and humanitarianism, on which American Jews have insisted in all other countries.<sup>579</sup>

Trotz aller geäußerten Kritik am damals erst zehn Jahre bestehenden Staat Israel offenbarte sich in diesem Begründungsschreiben aber auch die von Kohn noch immer gehegte Hoffnung, dass ein jüdischer Staat hinsichtlich der Behandlung der in ihm lebenden Minderheiten zum Vorbild für andere Nationen werden könnte.

### 5.3.3 Kritik am amerikanischen Judentum

Seine negativen Einschätzungen der Entwicklungen in Israel verband Kohn mitunter auch mit einer kritischen Bewertung des amerikanischen Judentums. Sehr dezent klingt

---

<sup>578</sup> Hans Kohn an John Slawson, Brief vom 3. Mai 1948, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 8, Folder 11. Ende 1948 betonte Kohn seine Gegnerschaft gegenüber einem israelischen Staat auch noch einmal in einem Brief an Robert Weltsch: „Wegen Pal[ästina] bist Du doch *sehr* im Unrecht. Ich ging weg, nicht weil ich glaubte, daß die zion[istische] Pol[itik] falsch ist, sondern weil sie *mir* untragbar erschien, und zwar untragbar, weil ich sie für erfolgreich hielt. Ich war nicht gegen sie, weil sie nicht zum Ziel zu führen schien, sondern ich verwarf das Ziel, denselben neuen Nationalstaat auf solch gefährdeter Grundlage. Ich war und bin gegen das Ziel – daher ist es doch *unwichtig*, ob sie dieses Ziel erreicht haben oder nicht. Ich wünsche Ihnen alles Glück; in the long run wird es schlechter und höher. Vor allem, was mich interessiert, es wird immer unerträglicher werden. Eine völlig falsche Erziehung der Jugend etc. Aber das war doch alles schon 1929 völlig klar – kein Grund jetzt, irgendwie unglücklich zu sein.“ Hans Kohn an Robert Weltsch, Brief vom 11. November 1948, *KWC*, LBINY, AR 6908. Hervorhebungen im Original.

<sup>579</sup> Hans Kohn an Louis Lempel (Area Director), Brief vom 7. April 1957, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 3, Folder 8.

diese bereits in dem zitierten Begründungsschreiben zu seinem Austritt aus dem *AJC* an. Deutlicher hatte er sie ein Vierteljahr zuvor in einem Schreiben an die Leitung des *AJC* formuliert, in dem er das inakzeptable Vorgehen der Israelis in der Suezkrise von 1956 verurteilte. Die eigentliche Tragik lag für ihn im Fehlen jeglicher innerjüdischer Kritik an diesem Vorgehen vor allem im amerikanischen Judentum:

The other major point, which of course does not concern Israel at all but the position and honour of Judaism and Jewry all over the world is the fact that no Jewish voices were raised in protest against the Israeli action. That the vast majority of the Jews in this country [Amerika, R.L.] support the Israeli action, was to be expected. What is tragic is that there is no minority of any weight to speak out. [...] You are one of the very few leading personalities among Jewish Americans with whom a sympathetic discussion of the Jewish tragedy in the Holy Land is possible.<sup>580</sup>

Welche Rolle Kohn dem amerikanischen Judentum in der modernen Welt zuschrieb, zeigt sich in einem Programmentwurf, den er in den 1960er Jahren für das *Menorah Collegium* und dem damit verbundenen *Menorah Journal* formulierte. Letzteres bestand seit 1915, war jedoch seit Mitte der 1940er Jahre sehr marginalisiert und hatte kaum eine Leserschaft. In seinem Konzept beschrieb Kohn die besondere Situation des amerikanischen Judentums und die daraus resultierenden Aufgaben der “Jewish Americans”.<sup>581</sup> Wie schon in seiner Jugendzeit in Prag so versuchte Kohn also auch fünfzig Jahre später noch, ein jüdisches (säkulares) Selbstverständnis zu entwickeln. Allerdings definierte er Juden nun nicht mehr derart, dass diese, obwohl in Europa beheimatet, eigentlich immer „Orientalen“ geblieben waren. Jetzt betonte er vielmehr, dass sie aufgrund ihrer langen Diasporageschichte in ganz verschiedenen Ländern einen integralen Bestandteil vor allem der westlichen Welt darstellten. Darüber hinaus sei durch die zwei großen Weltkriege das jüdische Leben in Zentral- und Osteuropa ausgelöscht worden, und generell habe sich das “center of gravity of the political, economic and cultural life” der westlichen Welt von Europa und dem Mittelmeerraum nach Westen hin zu den Vereinigten Staaten von Amerika verschoben.<sup>582</sup> Hier im amerikanischen “melting pot” fänden auch die Juden günstigere Voraussetzungen für ihre Integration als im alten Europa. Immer wieder wies er also darauf hin, dass sich Juden nicht nur trotz, sondern

<sup>580</sup> Hans Kohn an Irving M. Engel, Brief vom 8. Januar 1957, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 8, Folder 13. In der Auslassung beklagte Kohn noch einmal den Tod Judah L. Magnes’ neun Jahre zuvor, da mit ihm eine der wenigen kritischen Stimmen des Zionismus verloren gegangen sei.

<sup>581</sup> Hans Kohn: “Principles and Activities of the Menorah Collegium – A Program suggested by Hans Kohn”, *HCK*, LBINY, AR 259, Box 4, Folder 5, undatiert, vermutlich Mitte der 1960er Jahre.

<sup>582</sup> Ebd.

gerade wegen ihres Judentums mit den Werten der westlichen Welt identifizieren könnten.

Kohns Auseinandersetzung mit der Zukunft des *Menorah Journal* resultierte aus seiner Verbundenheit mit der Zeitschrift, in der er die wenigen Artikel, die er noch zur jüdischen Nationalbewegung verfasste, veröffentlichte. Einer dieser Aufsätze erschien im Jahr 1958 unter dem Titel „Zion and the Jewish National Idea”.<sup>583</sup> Kohn warf darin die Frage auf, ob die jüdische Existenz eine höhere Form der historischen Entwicklung darstelle als der an ein Territorium gebundene Nationalismus und ob nicht die Diaspora das Überleben des Judentums besser garantiere als ein jüdischer Staat. In diesem Zusammenhang betonte er, dass der moderne Nationalismus zwei seiner wesentlichen Elemente – die Vorstellung des auserwählten Volkes sowie des Heiligen Landes – von den antiken Hebräern übernommen habe. Daran anschließend legte er die geistige Entwicklung des Judentums bis hin zum Zionismus in einer Weise dar, die sich kaum von seinen früheren Überlegungen zu diesem Thema unterschied. Erst bei der Beschreibung der politischen Strömung des Zionismus, die von Herzl begründet worden war, formulierte Kohn eine neue kritische Argumentation, die er anhand eines Vergleichs mit den „westlichen Völkern“ entwickelte. Herzls Nationalismus sei vom deutschen Nationalismus inspiriert gewesen, der sich auf Rasse, Blut und Abstammung gründete. Zwar habe Herzl diese Auffassungen nicht ins Extreme gesteigert, wie es im nationalsozialistischen Deutschland geschehen sei. Doch diese gemeinsamen Wurzeln des deutschen wie des Herzl'schen Nationalismus widersprächen der westlichen Auffassung, allen voran derjenigen der USA:

The great nations of the West, above all the United States, are the products not of 'immutable laws of race', but of an intermingling of peoples and individuals of varied and often unknown descent.<sup>584</sup>

Nichtsdestotrotz habe Herzl große Bedeutung erlangt, da er durch den politischen Zionismus geholfen habe, die traditionellen Werte des Judentums in eine säkulare Form zu gießen und das jüdische Volk aus der Kontemplation hin zur Aktivität zu führen.<sup>585</sup> Doch sei, so Kohn, durch die Akzeptanz des revisionistischen Programms Jabotinskys,

---

<sup>583</sup> Hans Kohn: „Zion and the Jewish National Idea”, in: *The Menorah Journal* 46, Nr. 1 und 2 (1958), S. 17-46.

<sup>584</sup> Kohn: „Zion and the Jewish National Idea”, S. 27.

<sup>585</sup> Ebd., S. 28.

die sich im *Biltmore Programm* von 1942 ausdrückte,<sup>586</sup> von den traditionellen ethischen Werten kaum etwas erhalten geblieben. Kohns Einschätzung des Staates Israel und seiner Gründung fiel entsprechend negativ aus:

The ‚evil‘ was not only here and there; it was rapidly taking root and growing. Military victory created the new state; and like Sparta or Prussia, on military virtue it remained based. The militarization of life and mind represented not only a break with humanist Zionism, but with the long history of Judaism. The *Zeitgeist*, or at least the *Zeitgeist* of twentieth-century Central and Eastern Europe, had won out over the Jewish tradition.<sup>587</sup>

Kohn ordnete nun also den Zionismus eindeutig in die Kategorie des östlichen Nationalismus ein. Hoffnungen auf eine Änderung dieses Status klingen in seinem Artikel nicht mehr an. Die einzige ethische Alternative zu Jabotinskys Zionismus sei Achad Ha'am's Programm mit seiner Beachtung des arabischen Problems gewesen. Dieser habe sich aber bei seiner "confidence in the strength of the ethical tradition among his fellow Zionists" geirrt.<sup>588</sup> Stattdessen herrschten Kohn zufolge nun Pseudomessianismus und moderner Nationalismus über Realismus und Ethik.<sup>589</sup> Die Strömung des Kulturzionismus und seine Vertreter, zu denen Kohn ja selbst jahrzehntelang gezählt hatte, würden auf die zukünftigen Generationen Israels somit keinen Einfluss ausüben. Die Bedeutung der Kulturzionisten beschränkte sich in Kohns retrospektiver Einschätzung darauf, warnende Rufer gewesen zu sein:

For the youth in the new state the old hopes and dreams of the early Zionists have meant little. Yet it should never be forgotten that there were men in Israel who raised their warning voices for Zion.<sup>590</sup>

Kohns Artikel wurde zwölf Jahre später wiederabgedruckt in dem von Michael Selzer herausgegebenen Sammelband *Zionism Reconsidered. The Rejection of Jewish Normalcy*.<sup>591</sup> In diesem Band wurde auch Hannah Arendts ursprünglich 1945 erschienener Aufsatz "Zionism Reconsidered" erneut abgedruckt.<sup>592</sup> Im Gegensatz zu Kohns Artikel er-

<sup>586</sup> Im Mai 1942 kamen zionistische Delegierte im New Yorker Biltmore Hotel zu einer Konferenz zusammen, die als Ersatz für den Zionistenkongress einberufen worden war. Das beschlossene *Biltmore Programm* bekräftigte unter Berufung auf die Balfour-Deklaration das Recht des jüdischen Volkes auf einen eigenen Staat.

<sup>587</sup> Kohn: "Zion and the Jewish National Idea", S. 31f.

<sup>588</sup> Ebd., S. 35.

<sup>589</sup> Ebd., S. 40.

<sup>590</sup> Ebd., S. 43.

<sup>591</sup> Hans Kohn: "Zion and the Jewish National Idea", in: Michael Selzer (Hg.): *Zionism Reconsidered. The Rejection of Jewish Normalcy*, New York 1970, S. 175-212.

<sup>592</sup> Hannah Arendt: "Zionism Reconsidered" (1945), in: Michael Selzer (Hg.): *Zionism Reconsidered. The Rejection of Jewish Normalcy*, New York 1970, S. 213-250. Eine deutsche Fassung des Aufsatzes erschien unter dem Titel „Der Zionismus aus heutiger Sicht“ in: Hannah Arendt: *Die Krise des Zionismus*.

schien Arendts noch vor der Staatsgründung Israels, die jedoch politisch zu diesem Zeitpunkt keine reine Utopie mehr darstellte. Trotz der unterschiedlichen Entstehungszeiten lassen sich die Argumentationen dieser beiden Intellektuellen miteinander vergleichen. Ähnlich wie Kohn es 1948 in seinem Brief an John Slawson vom *AJC* geschrieben hatte, hielt auch Hannah Arendt die Gründung eines souveränen israelischen Nationalstaates für überaus fragwürdig. Auch sie war überzeugt, dass das Zeitalter des Nationalismus an sein Ende gekommen und in einem Nationalstaat nicht mehr die politische Lösung für ein Volk zu finden sei. Ebenso wie für Hans Kohn lag Hannah Arendts Meinung nach die Voraussetzung für eine sichere Zukunft der Juden in Palästina hauptsächlich darin, eine politische Lösung zu finden, die auch von der arabischen Bevölkerung akzeptiert werden könnte. Sollten sich die Zionisten nicht um eine Verständigung mit den Arabern im Nahen Osten bemühen und einen Nationalstaat gegen deren Widerstand proklamieren, so bliebe ihnen nur, sich dabei auf eine imperiale Großmacht, namentlich Großbritannien, zu verlassen, da die arabische Bevölkerung immer die Mehrheitsbevölkerung in dieser Region bleiben würde. In Worten, die sich beinahe lesen wie Kohns, schrieb sie:

Der Nationalismus ist schon schlimm genug, wenn er auf nichts anderes als die rohe Stärke der Nation baut. Sicherlich schlimmer ist aber ein Nationalismus, der notwendigerweise und eingestandenmaßen von der Stärke einer fremden Nation abhängig ist. Dieses Schicksal droht dem jüdischen Nationalismus und dem vorgesehenen jüdischen Staat, der unvermeidlich von arabischen Staaten und arabischen Völkern umgeben sein wird. Selbst eine jüdische Mehrheit in Palästina, ja sogar eine Abschiebung aller palästinensischen Araber, die von den Revisionisten offen gefordert wird, würde nichts grundlegendes an einer Situation ändern, in der die Juden entweder eine auswärtige Macht um Schutz gegen ihre Nachbarn ersuchen oder eine wirksame Verständigung mit ihren Nachbarn erreichen müssen.<sup>593</sup>

Im Unterschied zu Kohn, der die Verbindung des Zionismus mit einer imperialen Großmacht positiv bewertete, hielt Arendt sie für eine „Torheit“:

Die Errichtung eines jüdischen Staates innerhalb einer imperialen Interessensphäre wird manchen Zionisten vielleicht als eine ausgezeichnete Lösung erscheinen, auch wenn andere darin einen verzweifeln, aber unvermeidlichen Schritt sehen. [...] Eine Politik jedoch, die auf die Protektion einer fernen imperialen Macht baut und sich den guten Willen der Nachbarn verscherzt, kann nur auf Torheit beruhen.<sup>594</sup>

---

*Essays und Kommentare*, 2. Bd., hrsg. von Eike Geisel und Klaus Bittermann, Berlin 1989, S. 7-59. Zu Arendts Zionismus siehe u.a. Moshe Zimmermann: „Hannah Arendt, the Early ‘Post-Zionist’?“, in: Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*, S. 181-193, sowie Raz-Krakotzkin: „Binationalism and Jewish Identity“.

<sup>593</sup> Arendt: „Zionismus aus heutiger Sicht“, S. 10.

<sup>594</sup> Ebd., S. 57.

Ebenfalls im Gegensatz zu Hans Kohn behandelte Arendt auch die beiden großen Themen des Antisemitismus und der Diaspora. Anders als für Kohn lag für sie im europäischen Antisemitismus eine der Ursachen für die Entstehung der jüdischen Nationalbewegung. Und während Kohn das Verhältnis der Diaspora zu einer zukünftigen ‚nationalen Heimstätte‘ der Juden in Palästina weitgehend unthematisiert ließ, betonte Arendt, dass dieses „jüdisch[e] Commonwealth [...] dem Einfluß der amerikanischen Juden zu verdanken sei.“<sup>595</sup>

Insgesamt waren sowohl Hans Kohn als auch Hannah Arendt in ihren Vorhersagen für einen jüdischen Nationalstaat in Palästina politisch sehr weitsichtig. Beide sahen die Zionisten in der Pflicht, eine Verständigung mit der arabischen Bevölkerung des Landes herbeizuführen, da andernfalls ein friedliches Zusammenleben niemals gewährleistet wäre. Hannah Arendt war in ihren Ausführungen dabei bisweilen jedoch thematisch breiter und kritischer in ihrer Einschätzung der verschiedenen politischen Faktoren wie beispielsweise der imperialen Interessen Großbritanniens in der Region des Nahen Ostens.

Hans Kohns Kritik am Zionismus und am amerikanischen Judentum bedeutete eine schrittweise, aber stetige Loslösung von einer partikularen jüdisch-nationalen Identität. Seine Umdeutungen, insbesondere die Betonung der universalistischen und ethischen Tendenzen des Judentums schlugen sich auch in seinen theoretischen Werken zum Nationalismus als einem allgemeinen Phänomen nieder. Dies soll in den folgenden Abschnitten anhand zweier seiner wichtigsten Publikationen nachvollzogen werden. Für ein besseres Verständnis muss hier Manches aus Kohns späterer Schaffenszeit bereits vorweggenommen werden.

---

<sup>595</sup> Ebd., S. 59.

#### 5.4 Die Idee des Nationalismus (1944)

In die Zeit zwischen Kohns Amerikanisierung während der 1930er Jahre und seiner Adaption der Kalten-Kriegs-Ideologie fiel die Veröffentlichung seines Buches *The Idea of Nationalism* (1944), das noch heute als sein Hauptwerk sowie als ein Standardwerk zur Einführung in die Nationalismusforschung gilt. Trotz dieser Anerkennung wird die dort von ihm vorgenommene Analyse der verschiedenen europäischen Nationalbewegungen mit Hilfe seiner bereits in Prag in Ansätzen entwickelten Ost-West-Dichotomie zumeist als nicht mehr zeitgemäß eingestuft.<sup>596</sup>

Tatsächlich wird in der *Idee des Nationalismus* deutlich, dass Kohn einen geistigen Gegensatz zwischen Ost und West erkannte, in dem er die Rhetorik des späteren Kalten Kriegs vorwegnimmt. Dieser Gegensatz manifestiert sich insbesondere in einem der letzten Kapitel des Buches, in dem der Autor den britischen (und den daraus hervorgegangenen amerikanischen Nationalismus) dem russischen gegenüberstellt. Nichtsdestotrotz bietet Kohns großes Werk einen Fundus an Thesen, die mitunter bis heute in der Nationalismusforschung diskutiert werden.<sup>597</sup> Nicht zuletzt beeindruckt das Buch durch die Verbindung von Politik- und Kulturgeschichte, auch wenn sich letztere an manchen Stellen zu sehr im Detail verliert.<sup>598</sup> Die wesentlichen Thesen seien im Folgenden anhand der deutschen Ausgabe vorgestellt. Dabei konzentriert sich die Darstellung insbesondere auf die Abschnitte zu Kohns allgemeiner Auffassung des Nationalismus sowie zu der nun etwas veränderten Darstellung des jüdischen Nationalgedankens und dessen Bedeutung für die Genese des Nationalismus.

Kohn begann sein Buch mit einer Einleitung über das Wesen des Nationalismus, in der er seine Interpretation des Nationalismus erläuterte. Er wies dabei allerdings darauf hin, dass eine genaue begriffliche Bestimmung von Nationalismus und Nation nicht möglich

---

<sup>596</sup> Zur Einordnung von Hans Kohns Dichotomie in die Nationalismusforschung siehe die Einleitung dieser Arbeit.

<sup>597</sup> Sehr interessant ist Kohns Betonung des „Gefühls“ bei der Entstehung des Nationalismus (S. 11), da er hiermit auf die anthropologische Dimension dieses Phänomens verweist. Die Beobachtung, dass Nationalismus auch das „Einssein mit dem Leben und Streben von ungezählten Millionen, die wir niemals kennenlernen werden, mit einem Landgebiet, das wir niemals in seiner Gesamtheit bereisen werden“ (S. 15) bildete Benedict Andersons Ausgangsthese für seinen Begriff der „imagined community“. Auch die Bedeutung der Kommunikation für den Nationsbildungsprozess, die Karl W. Deutsch in seinem Buch *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, New York 1953 beschrieb, deutete Kohn bereits an. S. 27f.

<sup>598</sup> In einer Rezension hieß es dazu: „If a tremendous display of erudition could convince or overwhelm critics, Mr. Kohn would find no challengers anywhere.“ Charles A. Beard: „Review: The Idea of Nationalism“, in: *The American Political Sciences Review* 38, Nr. 4 (1944), S. 801-803, hier S. 802.



sei. Er distanzierte sich nun von der Vorstellung der Nation als eines *Apriori* oder als einer Rasse und Blutsgemeinschaft, womit er seine frühere, essentielle Auffassung revidierte. Vielmehr ging er nun von einer Definition des Nationalismus im Sinne einer „Geisteshaltung, eine[r] Bewußtheit“<sup>599</sup> aus und interpretierte die Nation vor allem als eine „Idee“. Die Entstehungszeit des modernen Nationalismus bestimmte er dabei für die Mitte des 18. Jahrhunderts, wobei die Französische Revolution 1789 die erste Offenbarung darstelle. Der Nationalismus habe ab diesem Zeitpunkt die Religion als allumfassendes Ordnungssystem nahezu vollständig abgelöst, weise dabei allerdings selbst eine nahe Artverwandtschaft zu Glaubensbewegungen auf.<sup>600</sup> In Folge der Aufklärung sei die Religion jedoch entpolitisiert worden. Analog dazu ließen sich auch Anzeichen für eine beginnende Entpolitisierung des Nationalismus feststellen. Angesichts der weltpolitischen Entwicklungen im 21. Jahrhundert erscheint diese These Kohns jedoch als zu optimistisches Wunschdenken und nicht als eine realistische Prognose über die Zukunft des Nationalismus.

Obwohl Kohn also die Entstehungszeit des modernen Nationalismus auf die Mitte des 18. Jahrhunderts datierte, verortete er das erste Aufkommen sowohl der Idee als auch der Form des Nationalismus tiefer in der Vergangenheit, und so begann er nach der Einleitung mit einem Kapitel zu „Israel und Hellas“, den beiden Hauptfiguren der antiken Geschichte Europas, die einen enormen Einfluss auf das europäische Bewusstsein ausgeübt hätten. Bereits im Untertitel machte er seine Interpretation der Entwicklungslinie der jüdischen und griechischen Idee des Nationalismus „vom Stammessystem zum Universalismus“ deutlich. Diese Gegenüberstellung von Hebräern und Griechen erinnert stark an die Argumentationslinie von Kohns Buch *Die politische Idee des Judentums*, das er fast genau zwanzig Jahre zuvor veröffentlicht hatte. Tatsächlich lässt sich die mitunter nahezu wörtliche Übernahme von Passagen aus dem Buch von 1924 nachweisen, abgesehen von einem einzigen Aspekt: In seinem Werk von 1944 glich er die Griechen den Juden in ihrer Bedeutung für die Entwicklung einer frühen universalistischen Auffassung des Nationalismus an, wenn auch die Vorrangstellung Israels trotzdem bemerkbar bleibt. Kohns Interpretation der politischen Idee des Judentums erfuhr dementsprechend keine nennenswerte Änderung.<sup>601</sup> Er betonte erneut, erstmalig sei bei den

<sup>599</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 17.

<sup>600</sup> Diesen Vergleich zieht auch Hans-Ulrich Wehler: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2000.

<sup>601</sup> So auch das Hauptargument von Pianko: *Zionism*, S. 157-163. Pianko stellt ebenfalls zahlreiche Parallelen der *Idee des Nationalismus* zur *Politischen Idee des Judentums* in Vokabular, Methodologie und

Juden die Voraussetzung für ein nationales Bewusstsein gegeben gewesen, und zwar aufgrund der gemeinsamen Erinnerung an die Vergangenheit sowie der gemeinsamen Hoffnung auf die Zukunft. Erst dadurch habe eine nationale Geschichte entstehen können, die sich dann zu einer Universalgeschichte entwickelt habe. Die gemeinsame Abstammung habe nur anfangs die ausschließliche Basis des jüdischen und griechischen Nationalgedankens gebildet, und

[n]och vor dem Ausgang der Antike entwickelten jüdischer und griechischer Geist eine universale und humanitäre Anschauungsweise, die über alle Unterschiede der Rassen und der nationalen Kulturen hinauswuchs und den Einzelnen, ungeachtet seiner Herkunft, als ein Glied der Menschheit pries. Es ist bezeichnend, daß in der Antike nur die beiden nationalbewußten Völker einen bewußten Kosmopolitismus und Universalismus entwickelt haben.<sup>602</sup>

Kohn, der bei der Veröffentlichung seit zehn Jahren in Amerika gelebt hatte, betonte in seinem Opus Magnum die kosmopolitischen und universalistischen Tendenzen des Judentums, das einer Integration in andere Gesellschaften somit kaum im Wege stand. Ein Verweis auf den Zionismus, also auf die partikularen Tendenzen der modernen jüdischen Geschichte, fehlt im gesamten Buch.

Diese besondere Form des Nationalismus und vor allem die Ablehnung eines auf Glanz und Macht ausgerichteten Staates hätten ihren Ausdruck insbesondere bei den Propheten gefunden. Kohn nutzte die Propheten, um – ähnlich wie in der *politischen Idee des Judentums* – auf (den Propheten) Jesus und die Bedeutung des Christentums überzuleiten, durch die der Nationalismus ebenfalls „durch einen potentiellen Universalismus ersetzt“ worden sei.<sup>603</sup>

Das antike Judentum stellte für Kohn also weiterhin die Basis für seine Nationalismustheorie dar. Neben der Entstehung der „Idee“ des Nationalismus in der jüdischen Antike habe der moderne Nationalismus auch die drei Elemente von den Juden übernommen, die ihn im Wesentlichen konstituierten: Erstens die Idee der Auserwähltheit eines Vol-

---

Inhalt fest. S. 159. Siehe auch Noam Pianko: „Did Kohn Believe in the ‘Kohn Dichotomy’? Reconsidering Kohn’s Journey from *The Political Idea of Judaism* to the *Idea of Nationalism*“, in: *LBIYB* 55, (2010), S. 295-311.

<sup>602</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 39f. Im Judentum knüpfte sich dieser universale Partikularismus an den Bund, der zwar einerseits exklusiv zwischen Gott und dem jüdischen Volk geschlossen würde; gleichzeitig fände man aber nicht durch die Geburt (also durch Rasse oder Blut), sondern durch die Beschneidung Aufnahme in diesen Bund. Ebd., S. 40ff. Für Kohn wurden die antiken Juden dementsprechend nicht durch ihr Blut, sondern durch – und hier verwendet er den Renan’schen Begriff – einen „Willensakt, durch eine geistige Entscheidung zur Nation“. Ebd., S. 41. Nichtsdestotrotz waren die Griechen in Kohns Deutung den Juden nicht ebenbürtig: „Die griechische Idee des auserwählten Volkes ermangelte der religiösen Inbrunst, die der jüdischen Idee eigen war, aber es fehlte ihr auch das in der jüdischen Religion enthaltene mäßigende Element, nämlich der Glaube, daß alle Menschen von einem Gott erschaffen sind, und daß Gott den Menschen nach Seinem Ebenbild geschaffen hat.“ Ebd., S. 53.

<sup>603</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 52.

kes, zweitens das Bewusstsein einer nationalen Geschichte und drittens den nationalen Messianismus.<sup>604</sup> Auch sei hier der geistige Boden für die Demokratie bereitet worden, und zwar dadurch, dass das natürliche Gruppengefühl der Hauptfaktor der geistigen Entwicklung war und damit die individuelle Würde große Bedeutung erlangte. Bei anderen Völkern jener Zeit blieb hingegen die Würde beziehungsweise die Mission auf den oder die Herrscher, meistens Könige oder Priester, beschränkt. Dennoch schwächte Kohn die Exklusivität des jüdischen Beitrags zur Entstehung des Nationalismus dadurch ab, dass er die Griechen und das Christentum wenn zwar nicht als gleichberechtigte, so aber doch als weitere maßgebliche Beiträger hinzufügte. Durch ihren Kosmopolitismus und Universalismus schufen auch sie die Grundlagen für eine Verknüpfung von Humanität und Nationalität. Damit löste Kohn die Zentralität des jüdischen Nationalismus in seiner Theorie des Nationalismus auf. Oder, wie Noam Pianko es pointiert formuliert: „The Jewish mission persisted but the centrality of Zionism faded away.“<sup>605</sup>

Kohn fuhr mit den historischen Entwicklungen im antiken Rom und im europäischen Mittelalter fort. Er argumentierte, die römische Antike sei von den Auseinandersetzungen zwischen den universalen Ansprüchen des Christentums und denen des Imperiums geprägt gewesen, aus denen das Christentum siegreich hervorgegangen sei, so dass das darauffolgende Mittelalter seine politische und gesellschaftliche Prägung rein durch religiöse Begriffe und Normen erfahren habe. Der Bauernaufstand markiere das erste Aufflackern eines Nationalbewusstseins und damit den Beginn einer neuen Zeit, in der die Reichsidee begonnen habe, sich mit bestimmten Territorien zu verbinden. Den eigentlichen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit stellten aber Renaissance und Reformation dar, in deren Gefolge der Nationalismus in seiner modernen Form erstmalig erschienen sei. Im fünften Kapitel über „Die souveräne Nation: Fürst und Volk“ analysierte Kohn das 17. Jahrhundert, das eine Zäsur bedeute

zwischen einem Zeitalter, in dem alle politischen und gesellschaftlichen Ideale entscheidend von der religiösen und universalistischen Tradition geprägt wurden, und einem Zeitalter, in dem die weltliche und raumgrenzende politische Idee des Nationalismus vorherrschend wird und ihre eigenen Symbole für die Integrierung der menschlichen Gedanken und Empfindungen erzeugt.<sup>606</sup>

In dieser Übergangszeit erwuchs zunächst aber nicht der Nationalismus, sondern vielmehr der Etatismus, der die Staatsräson allem staatlichen Handeln zugrunde legte und

<sup>604</sup> Vgl. auch hier erneut Wehler: *Nationalismus*, S. 27-35.

<sup>605</sup> Pianko: *Zionism*, S. 161.

<sup>606</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 179.

seinen berühmtesten Vertreter in Richelieu gehabt habe. Trotz der zunehmenden Vormachtstellung des Nationalismus vor der Religion blieb der Staat in Europa zunächst unlösbar mit der Religion verbunden. Ohne eine Trennung von Staat und Religion, so Kohns These, wäre jedoch eine Verbindung zwischen Staat und Nationalität nicht möglich gewesen. Die Religion musste also entpolitisiert werden, ein Prozess, den er ja auch für den Nationalismus vorhersagte. Ebenfalls ins 17. Jahrhundert verortete er die Geburt der freien und verantwortlichen Persönlichkeit, deren Entstehung dem Wechsel von einer theologischen und religiösen Grundlage der Gesellschaftsordnung hin zu einer anthropologischen und philosophischen geschuldet sei. Aber:

diese neue Ordnung warf das schwere Problem auf, wie die Freiheit des Individuums mit den Erfordernissen des gesellschaftlichen Zusammenschlusses in Einklang zu bringen sei, wie man den Menschen einem Gesetze unterstellen könne, das sich nicht mehr auf die absolute Autorität eines Gesetzgebers berufen konnte, der außerhalb und über den Menschen steht. In dieser Situation sollte der Nationalismus zu dem Band werden, durch welches das autonome Individuum in die Gemeinschaft hinein verflochten wurde.<sup>607</sup>

Kohn legte hier folglich die Grundlage für seinen affirmativen Zugang zum Nationalismus, indem er dessen Entstehung mit dem Individualismus und, im folgenden Kapitel, mit den Ideen der Aufklärung verknüpfte. In diesem sechsten Kapitel, „Einer neuen Welt entgegen: Die Verheißung eines freien Volkes“, definierte er das Zeitalter der Aufklärung, das Mitte des 18. Jahrhunderts begann, als dasjenige, in dem ganz Europa nach der Geburt eines freien Volkes verlangt hatte, wobei die besten Voraussetzungen dafür aber zunächst in den englischen Kolonien Nordamerikas herrschten.<sup>608</sup> Die Amerikanische Revolution, in deren Verlauf die Unabhängigkeitserklärung 1776 proklamiert wurde, sei zum Vorbild für die Franzosen geworden. Mit dieser Feststellung betonte er die Bedeutung Nordamerikas für die westlichen Nationalbewegungen und damit letztlich sogar die Vorrangstellung der USA vor Europa. Im Folgenden pries er dann auch den amerikanischen Nationalismus, der „nicht wie der deutsche und der russische ein romantischer Protest gegen die rationale und Gleichberechtigung heischende Anschauung des Westens“ sei, „sondern geradezu die vollendete Form dieser Anschauungen.“<sup>609</sup>

<sup>607</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 216.

<sup>608</sup> Als Elemente und Kennzeichen der Aufklärung nannte Kohn: Höhepunkt des Weltbürgertums, Anfänge des Nationalismus, Erhöhung des Individuums und neues nationales Einheitsgefühl, Vertrauen in Zukunft und Interesse an geschichtlicher Vergangenheit der Völker, Anerkennung der Vernunft als führendes Prinzip im Menschen und in der Welt. Diese universale Botschaft fand ihre Unterstützung Kohn zufolge im Nationalismus. Ebd., S. 217.

<sup>609</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 277.

Die universale Idee des Nationalismus wurde nun nicht mehr durch die jüdische Nation verkörpert, sondern durch die amerikanische. Deutlich wird dies in Kohns Vergleich von Thomas Jefferson<sup>610</sup> mit den hebräischen Propheten:

Wie die hebräischen Propheten, war sich auch Jefferson dessen bewußt gewesen, daß ein auserwähltes Volk nicht etwa besondere Vorrechte oder den unbegrenzten Schutz des Himmels genießt, sondern daß es vielmehr eine zusätzliche Last trägt, eine größere Verantwortung und Verpflichtung.<sup>611</sup>

Die Problematik des Sklavenhandels und der Behandlung der Indianer in den USA ließ Kohn dabei zwar nicht unbenannt, er behandelte sie jedoch nur kurz und ohne daraus auch eine Kritik am amerikanischen Nationalismus zu formulieren.<sup>612</sup> Für diesen Mangel an Objektivität hatte sich Kohn schon zu Beginn seiner Amerikazeit scharfe Kritik aus zionistischen Reihen eingehandelt. So warf Ernst Simon ihm vor, die „Negerfrage“, die „es ja wohl“ in Amerika gäbe, zu übersehen und dementsprechend den Zionismus unrechtmäßig zu verurteilen.<sup>613</sup>

In Amerika, der westlichsten Demokratie, hatte Kohn den neuen Idealtypen des Nationalismus entdeckt, dem im Alten Europa insbesondere Deutschland als Gegensatz gegenüberstand, dessen besondere historische Entwicklung er im siebten Kapitel darstellte.<sup>614</sup>

Das achte und letzte Kapitel widmete Kohn noch einmal dem „Erwachen in der alten Welt“ und beschrieb darin die Nationenwerdung der europäischen Völker. In diesem Zusammenhang definierte er auch in aller Deutlichkeit die zwei Typen seiner Nationalismustheorie:

der eine beruhte auf den liberalen Vorstellungen des Mittelstandes und zielte auf eine demokratische Weltgesellschaftsordnung hin; der andere beruhte auf irrationalen Vorstellungen in der Art, wie sie vor der Aufklärung auch im Westen geherrscht hatten und neigte mehr zur Exklusivität.<sup>615</sup>

In diesen beiden gegensätzlichen Auffassungen erkannte Kohn den „ideologischen Hintergrund für die großen Konflikte Europas in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahr-

<sup>610</sup> Thomas Jefferson (1743-1826): 3. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika. Jefferson war maßgeblich an der Verfassung der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung beteiligt.

<sup>611</sup> Ebd., S. 293.

<sup>612</sup> Ebd., S. 297-299.

<sup>613</sup> Ernst Simon an Hans Kohn, Brief vom 9. November 1936, ESN, JNUL, ARC 4° 1751, Folder 597a.

<sup>614</sup> Siehe dazu das folgende Unterkapitel „Hans Kohn und die deutsche Geschichte“.

<sup>615</sup> Kohn: *Idee des Nationalismus*, S. 434.

hunderts“.<sup>616</sup> Doch trotz aller Verschiedenheiten legte das Zeitalter des Nationalismus die Grundlagen für die Vorstellung der Einheit der modernen Welt. Dadurch entwickelten sich, so Kohn, ein „neues Gefühl der Verantwortlichkeit und ein neuer Gemein-sinn“, die vor allem durch den britischen Imperialismus auch die Völker außerhalb Europas haben ergreifen können. Nichtsdestotrotz betonte er aber auch die Janusköpfigkeit des Nationalismus, der zwar „im Grunde belebend“ sei, „aber durch seine eigene Dynamik und Übertreibung leicht zu einer Vernichtung der menschlichen Freiheiten“ neige.<sup>617</sup> Interessanterweise schloss Kohn das Buch mit einem Rückbezug auf den Anfang bei den Hebräern und Griechen, von denen das Zeitalter des Nationalismus „viele seiner anfänglichen und grundlegenden Inspirationen empfangen“ habe:

[A]us Athen und aus Jerusalem leuchten auch die ewigen Leitsterne herüber, die das Zeitalter des Nationalismus über sich selbst hinausführen, indem sie den Weg zu einer tiefer empfundenen Freiheit und zu höheren Formen der Integration weisen.<sup>618</sup>

Die antiken Israeliten teilten sich nun also den Platz mit den Griechen, hatten aber auch 1944 in Kohns Theorie des Nationalismus kaum etwas von ihrer Vorbildfunktion für andere nationale Bewegungen verloren, auch wenn er diese nur noch in den politischen Ideen des Judentums und nicht mehr im Zionismus verkörpert sah.

Wie sehr Kohn an eine positive Kraft des Nationalismus glaubte, die aus dessen Entstehungszeit in der Aufklärung resultierte, illustriert sein Schlusssatz aus seinem Nachwort zur deutschen Ausgabe der *Idee des Nationalismus* aus dem Jahr 1961. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs begann in seinen Augen das Zeitalter des Pan-Nationalismus, der „inmitten all seiner Schwierigkeiten zum ersten Mal die Möglichkeit einer offenen, alle Völker und Rassen in einem gemeinsamen Gespräch vereinigenden, menschlichen Gesellschaft“ einläute. „Da werden vielleicht unter großen Mühen und Mißverständnissen die Grundlagen eines auf freiem nationalem Leben fußenden Weltbürgertums gelegt, wie das Zeitalter der Aufklärung es vorausgeahnt hat.“<sup>619</sup>

Insgesamt handelt es sich bei der *Idee des Nationalismus* um ein weiteres Dokument, das Kohns eigentliches Narrativ illustriert: die Hoffnung auf eine geeinte Menschheit in der Entwicklung der Geschichte, die er auch angesichts von Europas größter neuzeitlicher Katastrophe des Zweiten Weltkriegs aufrechterhielt. Für die vorliegende Arbeit ist

---

<sup>616</sup> Ebd., S. 434.

<sup>617</sup> Ebd., S. 553.

<sup>618</sup> Ebd.

<sup>619</sup> Ebd., S. 561.

dieses Buch darüber hinaus auch insofern von Interesse, da hier viele biographische wie werkanalytische Aspekte zusammenlaufen. Biographisch bedeutet es vor allem Kohns Konsolidierung als Nationalismusforscher (in den USA) und seine zunehmende Dissoziation von der jüdischen Nationalbewegung, wenn auch nicht vom Judentum. Auch auf der theoretischen Ebene vollzog er eine Umdeutung der jüdisch-nationalen Bewegung, mit der er die *Idee des Nationalismus* einleitete. Auf dieser Ebene bedeutet Kohns Werk die Grundlegung seiner Theorie des Nationalismus, die in der Definition zweier sich gegenüberstehender Nationalismustypen bestand und als „Kohn-Dichotomie“ in die Historiographie des Nationalismus Eingang gefunden hat. Diese Dichotomie beruhte auf der strikten Verwendung der von Kohn bereits zuvor angewendeten Ost-West-Typologie als Analyse- und Kategorisierungswerkzeug für die verschiedenen nationalen Bewegungen, die hierbei nicht als geographische Kategorien verstanden wurden.<sup>620</sup> Wie gezeigt, hatte Kohn im Jahr 1944 den jüdischen Nationalismus durch den amerikanischen als Idealvertreter des westlichen Typs ersetzt.

### 5.5 *American Nationalism. An Interpretative Essay (1957)*

Im Laufe der Jahre verlor dann in Kohns Darstellung auch das Judentum an seiner Bedeutung für den Prozess der Entstehung des Nationalismus. Am deutlichsten fällt diese Entwicklung in dem 1957 erschienenen Buch *American Nationalism – An Interpretative Essay* auf.<sup>621</sup> In diesem Buch, das Kohn im Auftrag des *Institute for Foreign Policy* verfasste, findet sich nur noch ein einzelner Verweis auf die jüdisch-nationale Idee:

Yet all the immigrants, all the ethnic strains, have fully developed the sense of ‘belonging,’ of being here at home, and nowhere else. In spite of the call from Israel, few American Jews left their country to settle in a land where their ancestors probably lived two thousand years ago; the creation of independent African states will induce few American Negroes to leave the country of whose civilization and way of life they have become an integral part.<sup>622</sup>

Kohn negierte nun also in aller Deutlichkeit die Bindung des amerikanischen Judentums an die mit dem inzwischen entstandenen Staat Israel verknüpfte jüdisch-nationale Hoffnung.

<sup>620</sup> So auch das Hauptargument in Gordons Artikel “The Need for West”.

<sup>621</sup> Hans Kohn: *American Nationalism. An Interpretative Essay*, New York 1957.

<sup>622</sup> Ebd., S. 169f.

Bei der Übertragung des Vorbildcharakters vom jüdischen auf den amerikanischen Nationalismus änderte Kohn aber auch noch etwas anderes. Er erkannte die integrative Stärke des amerikanischen Nationalismus darin, dass er auf der Idee der Freiheit basiere:

Yet the American idea of liberty – with its recognition of diversity in origins and religious background – has proved a stronger national cement and a more secure basis for ordered liberty and economic prosperity than bonds of common blood or religion or the uniformity of a closed society.<sup>623</sup>

Damit distanzierte er sich erneut von seiner früheren Auffassung von Nationen als organischen Gemeinschaften. Mehr noch, er schien für Amerika nun auch sein früheres Konzept einer kulturell-nationalen Autonomie abzulehnen, auf die er sein Ideal eines binationalen Palästinas hatte gründen wollen:

This cultural pluralism of a multiplicity of autonomous nationalities seeking *their* self-realization in America underestimated the importance of the historical roots of American nationalism, its unifying character, its unique and assimilative power. American civilization could not mean [...] the perfection of the cooperative harmonies of European civilization: it was a civilization *sui generis*, rooted in a common Western background and in a political tradition common to all English-speaking peoples, but it was a distinct national civilization which had undertaken, with great success, the task of assimilating many more racial strains and immigrant groups and with a far greater speed than British or French civilization had had to.<sup>624</sup>

Damit argumentierte Kohn namentlich gegen Horace M. Kallen, der Amerika als eine “democracy of nationalities” definiert hatte, in der die verschiedenen Nationalitäten ihre kulturelle Autonomie bewahren sollten. Wie Noam Pianko richtig feststellt, kann eine Erklärung für Kohns Ablehnung von Minderheitenrechten, für deren Wahrung er in seinem Leben früher allerdings einmal eingetreten war, in der Entstehungszeit des Buches bestehen. Kohn hatte es am Ende der McCarthy-Ära erarbeitet, und es war ihm bewusst, “that this was a delicate moment to advocate for ethnonational diversity as a challenge to a unifying principle of U.S. nationality (especially for a Jewish thinker who had identified with socialist circles in the 1920s).”<sup>625</sup> Die genauere Analyse, die Pianko überzeugend bietet, zeigt jedoch, dass Kohn letztlich aber seine eigene Auffassung des Nationalismus als Synthese von Partikularität und Universalität vertreten konnte: Für ihn bedeutete die Idee des “melting pot”, dass die verschiedenen ethnischen Gruppie-

---

<sup>623</sup> Ebd., S. 149.

<sup>624</sup> Ebd., S. 165f.

<sup>625</sup> Pianko: *Zionism*, S. 169. Zum Kontext dieser Zeit siehe Aviva Weingarten: *Jewish Organisations' Response to Communism and to Senator McCarthy*, Portland 2008.



rungen zwar gemeinsame politische Ideale teilten, kulturell aber distinkt blieben.<sup>626</sup> Damit blieb Kohn seinen früheren Ansichten doch treuer, als es auf den ersten Blick erscheint.

## 5.6 Politisches Engagement ab Mitte der 1930er Jahre bis zum Kalten Krieg

Wie schon angedeutet, idealisierte Kohn seine neue amerikanische Heimat bereits direkt nach der Übersiedlung dorthin. Gleichzeitig mit dieser Amerikanisierung verschärfte sich aber auch seine Kritik an der amerikanischen Politik des Isolationismus gegenüber dem sich in Europa ausbreitenden Faschismus und einem drohenden Krieg. Kohns anti-isolationistische Überzeugung fand daher auch sofort Eingang in seine ersten Publikationen, die er nun nur noch auf Englisch vorwiegend für das amerikanische Publikum verfasste. Dabei handelte es sich um die Bücher *Force or Reason* (1937), *Revolutions and Dictatorships* (1939), *Not by Arms Alone* (1940) sowie *World Order in Historical Perspective* (1942). Obwohl Kohn sich in diesen Büchern, allesamt Aufsatzsammlungen, mit verschiedenen Themen auseinandersetzte, einte sie eine zentrale Aussage: Kohn sprach sich deutlich und unmissverständlich gegen die US-amerikanische Politik des Isolationismus sowie des Appeasement aus, da diese in ihrer Konsequenz letztlich einer Kooperation mit dem Faschismus gleichkämen.<sup>627</sup> Da es sich bei dem Krieg in Europa aber nicht mehr nur um einen nationalen Krieg zwischen Großbritannien und Deutschland handele, sondern um einen revolutionären Kampf zwischen der Welt-Demokratie und dem Welt-Faschismus, müssten eben die Welt-Demokratien, also auch und insbesondere die USA, ihre Neutralität aufgeben:

Democracy will be unable to defend itself against the fascist revolution if it remains only on the defensive and does not rise to the vision of a great revolution itself, if it will not act on the faith that this hour of its greatest dangers is also the hour of its greatest promise and highest adventure.<sup>628</sup>

---

<sup>626</sup> Pianko: *Zionism*, S. 170.

<sup>627</sup> Vgl. Gordon: "The Need for West", S. 45f.

<sup>628</sup> Hans Kohn: "Illusion and Disillusion", in ders.: *Not by Arms Alone: Essays on Our Time*, Cambridge 1940, S. 87-102, hier S. 100. Kohn versuchte erfolgreich, auch seine Studentinnen am *Smith College* von der Notwendigkeit des US-amerikanischen Anti-Isolationismus zu überzeugen: "The most disquieting aspect of the whole business is the wide-spread, virulent non-interventionism and pacifism of our youth now in college and their recent predecessors. So far as I know, only the girls in Smith College voted overwhelmingly in favour of giving the Allies every aid 'short of war'. At Harvard, Yale, Princeton, Dartmouth, wherever you turn, isolationism was registered in the polls. The Smith result is the clue to the

Nichtsdestotrotz würde dieser Krieg Kohns Ansicht nach zu einer “closer union on this shrinking earth” führen. Es sei nun nur die Frage, ob diese Union herbeigeführt würde durch das “sword of the conqueror” oder aber durch eine Kooperation der freien Völker, die ihre Aufgabe annähmen, die diese Zeit ihnen stellte.<sup>629</sup> Durch die isolationistische Haltung hätten die Demokratien der Welt diese Vereinigung der Völker zumindest bisher den Diktatoren überlassen.<sup>630</sup>

Deutlichen Ausdruck verlieh Kohn seiner anti-isolationistischen Haltung auch durch seine Mitgliedschaften im *Fight for Freedom Committee* sowie im *Committee of the City of Man*. Letzteres war von dem italienischen Historiker und Schriftsteller Guiseppe A. Borgese kurz nach dem Münchener Abkommen 1938 ins Leben gerufen worden und firmierte auch unter den Namen *Committee on Europe* sowie *Committee of the Fifteen*, wobei es tatsächlich aber aus siebzehn Mitgliedern bestand.<sup>631</sup> Während die deutsche Wehrmacht im Mai 1940 ihren Angriff auf Belgien, die Niederlande und Frankreich begann, trafen sich die Mitglieder des Komitees zu einer Konferenz in Atlantic City, bei der sie ihr einziges veröffentlichtes Manifest unter dem Titel *A Declaration on World Democracy* verfassten.<sup>632</sup> Darin erörterten die Mitglieder das Wesen der Demokratie, den Wert der Freiheit sowie den Schrecken des Krieges und betonten, “that the meaning and goal of human life, individual and collective, are progress and growth in intellect and action, and that peace, universal peace, is the prerequisite of progress and growth.”<sup>633</sup> Mit der *Declaration* hatte Kohn ein deutliches Bekenntnis nicht nur zur Demokratie, sondern auch zum Pazifismus unterschrieben, denn: “Whatever the misuse

---

business, I think. It proves that Will Neilsen’s year-in-year-out effort to make those girls understand reality, powerfully supported by Hans Kohn’s courses in History [...] made those girls think hardily as compared with the sloppy, sleazy stuff that has been handed out by most historians and most political scientists in most American universities and colleges [...]” Felix Frankfurter an Harold Laski, Brief vom 20. Juni 1940, zitiert nach Kingsley Martin: *Harold Laski (1893-1950). A Biographical Memoir*, London 1953, S. 144.

<sup>629</sup> Kohn: “Illusion and Disillusion”, S. 101.

<sup>630</sup> Hans Kohn: “Education for the Coming Era” in ders.: *Not by Arms alone*, S. 127-142, hier S. 134.

<sup>631</sup> Neben den bekannten Persönlichkeiten Thomas Mann und Guiseppe Antonio Borgese bestand dieses Komitee aus Herbert Agar, Frank Aydelotte, Hermann Broch, Van Wyck Brooks, Ada L. Comstock, William Yandell Elliot, Dorothy Canfield Fisher, Christian Gauss, Oscar Jászi, Alvin Johnson, Lewis Mumford, William Allan Neilson, Reinhold Niebuhr und Gaetano Salvemini. Eine Erklärung der alternativen Namen erschließt sich aus dem ersten Memorandum der Gruppe vom Mai 1939: “We propose the institution of a ‘Committee on Europe’ in America. It should consist of a small number of the most prominent intellectual and political exiles from Europe and of a majority of American thinkers and scientists. The men composing the leading committee should not exceed the number of fifteen.” *City of Man: A Declaration on World Democracy*, New York 1940, S. 103.

<sup>632</sup> Aus dem Protokoll eines Treffens des *Committee of Man* vom 15. Februar 1941 geht hervor, dass von der *Declaration* bis dato 7.000 Kopien verteilt worden waren.

<sup>633</sup> *City of Man: Declaration*, S. 20.

of a commanding ideal in the ideological verbiage of the gay 20's, the 'outlawry of war' is and remains the next step in the progress of man."<sup>634</sup> Gleichzeitig sei aber der Preis des Friedens immer auch die Bereitschaft zum Kampf. Durch diese Argumentation konnten die Verfasser also einerseits das pazifistische Ideal beibehalten und sich andererseits im Namen des Friedens für eine Intervention Amerikas in dem in Europa herrschenden Krieg aussprechen. Deutlich negativer als in diesem gemeinsam verfassten Dokument vom Anfang der 1940er Jahre fiel Kohns persönliche Einschätzung der pazifistischen Bewegung nicht einmal zehn Jahre später in seinem Buch *The Twentieth Century* aus<sup>635</sup>:

Der Pazifismus, der als eine religiöse Lebenshaltung, als Bekenntnis durch alle Opfer und Leiden und damit als Urelement und Mahnung zur Wahrheit vollkommen zu Recht besteht, erfuhr eine seltsame Verzerrung. Er begann, dem Egoismus und der verständlichen Friedenssehnsucht des Volkes zu schmeicheln, dem er Frieden und Glück nur dann versprach, wenn es nicht erklärte, sich zu rechzeitigem Handeln bereitzuhalten. [...] Das Prinzip des passiven Widerstands gegen das Übel artete dahin aus, daß man dessen Existenz überhaupt leugnete und die Forderung erhob, sich in das Übel zu schicken und das Unrecht gutzuheißen. So wurde der Pazifismus, statt Zeugnis für die Wahrheit abzulegen, in der Weltkrise zu einem Werkzeug, das die Angreifernationen zur Unterdrückung der Wahrheit gebrauchen und mißbrauchen konnten.<sup>636</sup>

Sowohl in der *Declaration on World Democracy* der *City of Man* als auch in Kohns Schriften wurde bereits die spätere Ideologie des Kalten Krieges antizipiert.<sup>637</sup> Gegenüber standen sich dabei allerdings die Vereinigten Staaten auf der einen und das faschistische Deutschland auf der anderen Seite. Russland und der Kommunismus erschienen Kohn ebenfalls bereits als Feind der westlichen Demokratien, wenn sie auch im Vergleich zum Faschismus zunächst weniger schrecklich erschienen: "Communism as an idea is infinitely better than Fascism. The Soviet Union as a reality is not so terrible as Nazi Germany."<sup>638</sup> Für Kohn repräsentierte der in Europa ausgebrochene Krieg bereits zu seinem Beginn und vor Eintritt der USA einen Krieg zwischen zwei Formen des Lebens, der Gesellschaft sowie der Menschheit.<sup>639</sup>

---

<sup>634</sup> Ebd., S. 21

<sup>635</sup> Dass Kohn also bereits Anfang der 1930er Jahre aufgrund der Enttäuschung über das Fehlschlagen der Genfer Abrüstungskonferenz (1932-1934, Deutschland verließ am 14. Oktober 1934 die Konferenz und erklärte gleichzeitig seinen Austritt aus dem Völkerbund) vom Pazifismus Abstand nahm, wie Gordon es konstatiert ("Need for West", S. 43), lässt sich so nicht bestätigen. Das Prinzip als solches stellte Kohn letztlich nicht in Frage, vielmehr zeigte sich auch hier – erneut – seine Enttäuschung über das Scheitern einer an sich positiv zu beurteilenden Bewegung.

<sup>636</sup> Kohn: *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 221f.

<sup>637</sup> Vgl. Gordon: "The Need for West", S. 46f.

<sup>638</sup> Hans Kohn an Kenneth Leslie, Brief vom 11. November 1939, *HKC*, *LBINY*, AR 259, Box 9, Folder 1.

<sup>639</sup> Hans Kohn an *LIFE* Magazin, Brief vom 3. April 1941, *HKC*, *LBINY*, AR 259, Box 3, Folder 9.

Der Fokus des Kalten Krieges verschob sich auf amerikanischer Seite nach dem Kriegsende vom Faschismus auf den Kommunismus – ein Prozess, den Hans Kohn ebenso wie andere amerikanische Intellektuelle denkerisch mit vollzog, und von dem seine Mitgliedschaften in verschiedenen Komitees während der 1950er Jahre zeugen. Der amerikanische Diskurs kreiste nun um den Begriff der Freiheit im Gegensatz zum sowjetischen, in dem die Betonung auf dem Begriff des Friedens lag.<sup>640</sup> Hierin wäre auch eine Erklärung für Kohns Loslösung vom Pazifismus zu vermuten.

Als im März des Jahres 1949 im Waldorf Astoria Hotel in New York die *Cultural and Scientific Conference for World Peace* von pro-sowjetischen Intellektuellen abgehalten wurde, schlossen sich hauptsächlich jüdische, anti-kommunistische Intellektuelle zu den *Americans for Intellectual Freedom* zusammen – zu den Gründungsmitgliedern zählte unter anderen auch Hans Kohn. Aus den AIF wurde dann der von der CIA finanziell unterstützte *Congress for Cultural Freedom* mit Sitz in West-Berlin und bis zu sechshundert Mitgliedern.<sup>641</sup> Zu Beginn des Jahres 1951 kam zum CCF die in den USA ansässige Zweiggesellschaft des *American Committee for Cultural Freedom* hinzu, in der Kohn neben anderen jüdischen Intellektuellen wie Irving Kristol und Sidney Hook tätig war.<sup>642</sup> Er war damit von Beginn seiner New Yorker Zeit an in die dortigen Intellektuellenkreise und die ideologischen Debatten des Kalten Krieges involviert. Noch bedeutender war in dieser Hinsicht seine Mitarbeit in dem 1955 von Robert Strausz-Hupé an der University of Pennsylvania gegründeten *Foreign Policy Research Institute*. Dieses ist bis heute “devoted to bringing the insights of scholarship to bear on the development of policies that advance U.S. national interests. We add perspective to events by fitting them into the larger historical and cultural context of international politics.”<sup>643</sup> Bei den Mitgliedern handelt sich sowohl um Geisteswissenschaftler, Juristen und Führungskräfte als auch um Vertreter der Politik und der U.S. Army, die sich selbst als Teil einer Gesellschaft mit gemeinsamen Werten, einer gemeinsamen Vergangenheit und dementsprechend auch gemeinsamen Feinden verstehen.<sup>644</sup> Neben eigenen Forschungstätigkei-

<sup>640</sup> Vgl. im Folgenden: Nathan Abrams: “‘A Profoundly Hegemonic Moment’: Demythologizing the Cold War New York Intellectuals”, in: Ethan Goffman und Daniel Morris (Hg.): *The New York Public Intellectuals and Beyond. Exploring Liberal Humanism, Jewish Identity, and the American Protest Tradition*, West Lafayette 2009, S. 17-34.

<sup>641</sup> Abrams: “Demythologizing”, S. 26.

<sup>642</sup> Sol Stein an Hans Kohn, Brief vom 9. September 1953, HKC, LBINY, AR 259, Box 14, Folder 11.

<sup>643</sup> “About us” auf der Homepage des FPRI, <http://www.fpri.org/about/>. (Letzter Zugriff am 29.11.2011).

<sup>644</sup> Gordon: “The Need for West”, S. 34. Beispielhaft dafür sei ein Brief Kohns an Strausz-Hupé zitiert, in dem ersterer vorschlug, “the various American, British and French cultural centers abroad (in Germany, etc.) should be either replaced or supplemented by (multinational) Atlantic centers which would represent the unity of Western civilization, and would be run by American, British and French representatives and,

ten im Feld der internationalen Politik veröffentlicht das Institut vierteljährlich die Zeitschrift *Orbis* und sieht eine ihrer Aufgaben darin, die Öffentlichkeit durch Vorträge und Seminare zu informieren. In den 1950er Jahren planten die Mitglieder des *FPRI* eine internationale Konferenz zur nordatlantischen Gemeinschaft, bei deren Organisation Hans Kohn mit federführend war. Diese „NATO-Konferenz“, wie sie die Organisatoren abgekürzt nannten, fand schließlich Anfang September des Jahres 1957 in Brügge als eine gemeinsame Veranstaltung der University of Pennsylvania und des Collège d'Europe in Brügge mit mehr als einhundert Teilnehmern statt. Nach Beratungen mit Henry Kissinger<sup>645</sup> hatte Kohn vorgeschlagen, die Konferenz solle ohne jegliche Presse und sonstige Öffentlichkeit stattfinden, um einen ehrlichen Gedankenaustausch zwischen den teilnehmenden Intellektuellen zu ermöglichen.<sup>646</sup> Am Anfang der Konferenzplanung stand ein Schreiben Kohns, das er 1955 an eine Vielzahl seiner Kollegen in der westlichen Welt versandte und in dem er betonte, dass der NATO auch nach Stalins Tod noch immer eine Gefahr von Russland her drohe und sich die westliche Zivilisation dementsprechend ihrer gemeinsamen Traditionen und Werte bewusst werden müsse.<sup>647</sup> In einem Programmentwurf legten Kohn und seine Mitorganisatoren noch einmal die Prämissen sowie Ziele der geplanten Konferenz dar. Darin bemängelten sie die Missachtung der Bedeutung von Ideen innerhalb der nordatlantischen Gemeinschaft, die zu der Schwächung der westlichen Einheit mit beigetragen hätte. Zum Schutz der westlichen Demokratien und auch der NATO müsse auf einer supranationalen Ebene eine informierte Öffentlichkeit geschaffen werden. Damit betonten die Autoren die Wichtigkeit ihrer Konferenz: Frei von Regierungszwängen sollten hier die Intellektuellen eine gemeinsame, vereinende Vision entwickeln und mit dieser nach Abschluss der Konferenz wiederum die Öffentlichkeit in ihren jeweiligen Herkunftsländern informieren. Das große Ziel sahen die Veranstalter darin, den Charakter der NATO als reines Militär-

---

on a footing of equal participation, by representatives of the country where this center is located.” Hans Kohn an Robert Strausz-Hupé, Brief vom 30. August 1956, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 9, Folder 4.

<sup>645</sup> Henry Kissinger (geb. 1923): US-amerikanischer Politiker (Republikaner) und Friedensnobelpreisträger (1973). Kissinger lehrte in den 1950er Jahren in Harvard und beschäftigte sich unter anderem mit der militärischen Herausforderung, vor die sich die USA durch die Sowjetunion gestellt sahen.

<sup>646</sup> Hans Kohn an Robert Strausz-Hupé, Brief vom 9. April 1956, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 9, Folder 4.

<sup>647</sup> Das Rundschreiben Kohns wurde auch abgedruckt in: *Occidente* 12, Heft 3 (1956), S. 249-251. Zu den Kooperationspartnern gehörten Willy Bretscher (Herausgeber der *NZZ*), Otto Heinrich von der Gablentz (Politologe, Berlin), Adriano Olivetti (italienischer Industrieller), Robert Schumann (französischer Justizminister; Vater der Montanunion), Thomas K. Finletter (späterer amerikanischer NATO-Botschafter), Hendrik Brugmans (Direktor des Collège d'Europe). Vgl. Wilfried Mausbach: „Erdachte Welten: Deutschland und der Westen in den 1950er Jahren“, in: Manfred Berg und Philipp Gassert (Hg.): *Deutschland und die USA in der internationalen Geschichte des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Detlef Junker*, S. 423-448, hier S. 436.

bündnis dahingehend zu ändern, dass sie Repräsentantin einer geeinten westlichen Welt würde. Oder wie es Robert Schumann in seiner Rede zur Eröffnung der Konferenz formulierte:

Unsere Aufgabe besteht darin, diese Überzeugungen in den bewußten und unterbewußten Gedanken und Handlungen unserer atlantischen Völker zu verankern. [...] Wir müssen unsere Vorstellung von den Elementen unserer Gemeinschaft umreißen und vertiefen und das Gefühl atlantischer Solidarität über bloß militärische Erwägungen hinaus erweitern. [...] Wir müssen jenseits militärischer Verteidigungsfragen eine echte Atlantische Gemeinschaft konstruieren.<sup>648</sup>

Dabei sollten allerdings kulturelle Unterschiede zwischen den Mitgliedsstaaten nicht außer Acht gelassen werden, sondern als eine “manifestation of the essential freedom which alone produces flexibility, creativity and, ultimately, strength in cultural and intellectual development” ihre Berechtigung behalten.<sup>649</sup> Das Prinzip der Universalität des Partikularismus wurde hiermit also nicht nur für die jüdische Nation, sondern auch für die westlichen Demokratien generell geltend gemacht. Die Konferenz blieb jedoch verhältnismäßig ergebnislos. Eine Bibliographie zur nordatlantischen Gemeinschaft war eines der konkretesten Produkte.<sup>650</sup> Etwas bedeutender war die Gründung eines Atlantischen Instituts 1961 in Paris.<sup>651</sup>

Hinsichtlich Hans Kohns zeigt sich hierin aber einerseits seine Eingebundenheit nicht nur in die amerikanische Hochschullandschaft, sondern auch in die amerikanische Politik. Sein Engagement zeugt auch von seinem Drang, wieder für eine Gemeinschaft und deren Werte tätig zu werden, auch wenn das bedeutete, dass er hierfür seine früheren Überzeugungen, namentlich seinen Sozialismus, aufgeben musste.

Doch nicht nur Hans Kohn schrieb vom Westen aus gegen den Osten, der Osten reagierte auch auf ihn: Seine Studie zum *Mind of Modern Russia* blieb nicht ohne eine Entgegnung aus Moskau. Dort erschien 1961 das Buch *Hans Kohn Analyses the Russian Mind*.<sup>652</sup> Die mitunter unwissenschaftlich polemische Schrift zielte darauf ab, Kohn als

<sup>648</sup> Zitiert nach Mausbach: „Erdachte Welten“, S. 437f.

<sup>649</sup> *Proposal for a conference in the North Atlantic Community*, HCK, LBINY, AR 259, Box 3, Folder 12.

<sup>650</sup> *The Atlantic Community. An Introductory Bibliography*, prepared by the Conference on Atlantic Community, Bruges, 2. Bde., Leiden 1961.

<sup>651</sup> Siehe Mausbach: „Erdachte Welten“, S. 441.

<sup>652</sup> Y. Kayakin, Y. Plimak: *Mister Kohn Issljidit „Russkji Duch“*, Moskau 1961. Die englische Übersetzung erschien fünf Jahre später unter dem Titel: *Hans Kohn Analyses the Russian Mind*, Moskau 1966. Im russischen Original ist der polemische Charakter bereits in der Bezeichnung Kohns als “Mister”, das im Russischen nicht als Anredeform benutzt wird, spürbar. Adi Gordon verweist ebenfalls auf einen bereits drei Jahre zuvor veröffentlichten russischen Artikel, der Hans Kohns Nationalismustheorie als nichts mehr als eine „Apologie des Kolonialismus“ verurteilte. Karen Brutents: „Apologia Kolonializma, ili ‚teoria natsionalizma‘ Gansa Kona“, *Voprosy Filosofii* 7 (1958), S. 90-102. Vgl. Gordon: “The Need for West”, S. 33.

“national clown”, als “political trickser” zu entlarven, der die Tatsachen je nach den Ansprüchen der politischen Lage, in der er sich gerade befinde, verdrehe. Auch wenn die durchgehende Polemik den wissenschaftlichen Wert des Buches arg schmälert, so ist es doch die einzige wirkliche Kritik, der Kohn zu Lebzeiten wirklich unterzogen wurde,<sup>653</sup> und sie leistet doch zumindest eines: In der Gegenüberstellung von Kohns Büchern aus seiner prä-amerikanischen Zeit, hierbei vor allem von *Sinn und Schicksal der Revolution*, mit seinen später entstandenen Büchern, namentlich seiner 1957 erschienenen *Basic History of Modern Russia*, wird erneut ersichtlich, wie sehr sich seine Bewertung der russischen Geschichte und des Sozialismus gewandelt hatten.<sup>654</sup>

## 5.7 Aus der Katastrophe heraus: Hans Kohn zur deutschen Geschichte

### 5.7.1 “Education of a Nation”

Da Kohn also die Bewertung Russlands als des größten Gegners der westlichen Freiheit übernahm, musste er auch seine Interpretation der deutschen Geschichte diesem Narrativ anpassen. Auch hierin bietet sich ein Beispiel für seine nahezu uneingeschränkte Übernahme der Ideologie des Kalten Krieges und seine Integration in den inneren US-amerikanischen Diskurs, der sich mit der Bewertung Nachkriegsdeutschlands und dessen Wiedereingliederung in die westliche Gesellschaft beschäftigte. Darüber hinaus lässt sich in Kohns sehr positivem Deutschlandbild, das er nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte, auch seine tiefe Verbundenheit zu diesem Land oder zumindest zur deutschen Kultur vermuten – eine Verbundenheit, die vielleicht eine Begründung dafür bietet, dass er die Gräueltaten der zwölf Jahre währenden faschistischen Diktatur fast vollständig außer Acht ließ.

Als Historiker beschäftigte er sich wie einige seiner Kollegen nach Kriegsende mit der kulturellen und politischen Entwicklung Deutschlands vor 1933, in der eine mögliche Erklärung für den Erfolg der nationalsozialistischen Ideologie im Land der Dichter und Denker zu finden sein müsse. Diese Suche nach den Ursachen für die Katastrophe war auf der politischen Ebene zugleich verbunden mit den Programmen zur *Re-education*

<sup>653</sup> Vgl. Wolf: *The Idea of Nationalism*, S. 209.

<sup>654</sup> Siehe das Kapitel „Hans Kohn vs. Hans Kohn“, S. 137-148. Auf eine detaillierte Darstellung soll hier verzichtet werden, da Kohns Wandlung hinsichtlich Russlands bereits im Kapitel 3 beschrieben wurde.

der Deutschen, die von den alliierten Siegermächten nach 1945 entworfen wurden.<sup>655</sup> Kohn trug zu diesen Programmen auf verschiedene Weise bei, unter anderem als Redner der *Loeb Lectures in Jewish History and Civilization*, die Max Horkheimer und Theodor W. Adorno nach ihrer Rückkehr in Frankfurt am Main begründet hatten, um die deutsche Öffentlichkeit über jüdische Geschichte zu informieren. Kohn hielt seinen ersten Vortrag auf eigene Initiative hin am 4. Juni 1958 über den „Sinn eines jüdischen Nationalismus: Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts.“<sup>656</sup> Im zweiten Vortrag im Jahr 1960 beschäftigte er sich mit den „Wiener Juden um die Jahrhundertwende: Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger“.<sup>657</sup> Diese Veranstaltungen waren die wenigen öffentlichen Anlässe, bei denen Kohn doch noch über den Zionismus sprach. In der amerikanischen Besatzungszone entstanden auch die sogenannten *Amerika-Häuser*, die dazu dienen sollten, das Bild der USA im Ausland zu prägen. Auch hierbei wirkte Kohn aktiv mit. So konnte er sich einen ersten persönlichen Eindruck vom neuen Deutschland je im Frühjahr 1951 und 1952 machen, als er im Auftrag des State Departments dorthin reiste. Dafür hatte er eine zweifache Anweisung erhalten: „To consult with the Amerika Häuser and to talk before German audiences so as to explain to them American Foreign Policy and the necessity of integrating Germany into the Western world.“<sup>658</sup> Aus diesen beiden ersten Reisen in das westliche Nachkriegsdeutschland entstand der von Kohn herausgegebene Sammelband *German History. Some New German Views*.<sup>659</sup> Darin betonte er unter anderem die Bedeutung, die dem Westen bei der Restauration des nationalen und kulturellen Lebens in Deutschland zukomme.<sup>660</sup> Doch könnten neue Impulse auch aus dem Inneren Deutschlands kommen, wo Gelehrte und insbesondere Historiker immer eine große Rolle gespielt hätten:

---

<sup>655</sup> Für die amerikanische Besatzungszone siehe James F. Rent: *Mission on the Rhine: Reeducation and Denazification in American-Occupied Germany*, Chicago 1982.

<sup>656</sup> Hans Kohn an Max Horkheimer, Brief vom 15. November 1957, MHA, Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt/Main, III 8 232.

<sup>657</sup> Ebd.

<sup>658</sup> Hans Kohn: „Report on Germany (20.05.-04.07.1951)“, HKC, LBINY, AR 259, Box 9, Folder 3. Kohn erfüllte seinen Auftrag und hielt vierzehn Vorträge, unter anderem in Frankfurt am Main, Heidelberg, Mainz, Mannheim, Heilbronn, Stuttgart, Bonn und Marburg. So, wie er schon beim Zionismus auf die Bedeutung der Erziehung der Jugend hingewiesen hatte, betonte er auch in seinem Bericht über Deutschland, dass es auf die Erziehung der deutschen Jugend hin zu westlichen Werten ankomme.

<sup>659</sup> Hans Kohn (Hg.): *German History. Some New German Views*, Boston 1954. In seinem eigenen Beitrag zu diesem Band beschäftigte er sich mit der föderalen Idee, die Mitte des 19. Jahrhunderts noch möglich gewesen sei, aber durch die stärkere Nationalstaatsidee verdrängt worden war. Trotz der jüngsten deutschen Geschichte sei diese Idee aber doch noch lebendig, wenn sie auch noch in den Kinderschuhen stecke. Kohn: „Rethinking Recent German History“, in ders.: *German History*, S. 24-43.

<sup>660</sup> Hans Kohn: „Introduction“, in ders.: *German History*, S. 11.



Germany stands between the East and the West, open to both. In helping her to decide for the West – not to lead a ‘young’ Europe against the West but to reintegrate herself with the old and ever-new West which is truly conservative and truly revolutionary – German historiography can make an important contribution.<sup>661</sup>

Wie bedeutsam Kohn die Rolle von Intellektuellen und Gelehrten einschätzte, zeigt sich auch in seinem umfassenden und sehr detailreichen Werk zur deutschen Geschichte *The Mind of Germany. The Education of a Nation*, das Anfang der 1960er Jahre publiziert wurde. Die Antworten, die er darin auf die Frage gibt, warum und wie der Faschismus zwar in Deutschland so erfolgreich zum totalitären System hatte werden können, nicht aber in den anderen westlichen Demokratien, reiht sich dabei historiographisch in die sogenannte *Sonderwegs*-Debatte ein.<sup>662</sup> Diese Debatte, die ihren eigentlichen Ausgangspunkt schon im beginnenden 19. Jahrhundert nahm, als der deutsche Nationalismus aus der romantischen Bewegung heraus und in Abgrenzung zur Französischen Revolution im Entstehen begriffen war, lebte Ende der 1950er Jahre erneut auf.<sup>663</sup> Der zuvor apologetische Ton der meist deutschen *Sonderwegs*-Historiker wandelte sich nun jedoch in eine kritische Untersuchung derjenigen Eigenarten der deutschen Geschichte, die dazu geführt hatten, dass Deutschland derart fundamental von der Entwicklung des übrigen Westens abgewichen war. Kohn versuchte Antworten zu finden, indem er die kulturellen und historisch-politischen Entwicklungen der deutschen Lande vom ausgehenden Mittelalter, das Scheitern des Liberalismus Mitte des 19. Jahrhunderts, die deutsche Staatsgründung unter dem Einfluss des preußischen Militarismus sowie die Entstehung der ersten deutschen Demokratie nach dem Zweiten Weltkrieg analysierte. Wie gezeigt worden ist, schrieb Kohn bei der Entstehung von Nationen und nationalen Bewegungen der jeweiligen intellektuellen Elite große Bedeutung zu. Dementsprechend schloss er auch in diesem Buch die Werke deutscher Historiker, Philosophen, Politikwissenschaftler und Schriftsteller mit ein. Die Besonderheit der deutschen Geschichte sah er darin, dass der Liberalismus nie wirklich im deutschen Volk verankert worden war und der Kampf zwischen nationalen und universalistischen Ideen zumeist zugunsten ersterer entschieden wurde. Zwar habe es Vertreter eines politischen Humanismus

---

<sup>661</sup> Ebd., S. 23. Zu Kohns Einordnung Deutschlands zwischen Ost und West siehe das Ende dieses Unterkapitels.

<sup>662</sup> Hans Kohn: *The Mind of Germany. The Education of a Nation*, New York 1961; Titel der deutschen Ausgabe: *Wege und Irrwege. Vom Geist des deutschen Bürgertums*, Düsseldorf 1962. Zur Debatte um den deutschen *Sonderweg* siehe u.a. Jürgen Kocka: „Der ‚deutsche Sonderweg‘ in der Diskussion“, in: *German Studies Review* 5, Nr. 3 (Oktober 1982), S. 365-379.

<sup>663</sup> Bis 1945 hatte diese Debatte einen apologetischen Charakter, d.h. der deutsche *Sonderweg* wurde vor allem von deutschen Historikern als die politisch und kulturell bessere Entwicklung im Vergleich zu jener des Westens dargestellt. Zur Literatur siehe Kocka: „Sonderweg“, S. 365ff.

durchaus gegeben – er widmete hierbei Goethe als einem solchen Vorbild, in dem die Tradition der Aufklärung und des Humanismus Früchte getragen hatte, ein Kapitel –, doch habe diese Erkenntnis der Vereinbarkeit von Politik und Moral bei den meisten nachfolgenden Gelehrten gefehlt. Selbst liberalen Denkern wie Max Weber und Friedrich Naumann hätte es an universalen Ideen gemangelt:

Die Schwäche des Weberschen und Naumanschen Nationalismus [...] war die, daß er den Deutschen keine humanen oder universalen Ideen zu bieten hatte, sondern lediglich einen *sacro egoismo* und einen Machtkult um seiner selbst willen, verziert mit einigen vagen metaphysischen Vorstellungen über Deutschlands Bestimmung.<sup>664</sup>

Max Weber sei eben nicht in der Lage gewesen, „das jeder politischen Macht innewohnende sittliche Element zu erkennen.“<sup>665</sup> Auch die Weimarer Demokratie nach 1918 habe sich als zu schwach erwiesen, um gegen die reaktionären Kräfte anzukommen, da die demokratische Tradition in Deutschland nicht Allgemeingut geworden sei.<sup>666</sup> Auf die Entstehung und Verschärfung des Antisemitismus, der sich spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland zunehmend bemerkbar machte, ging Kohn interessanterweise nicht ein.<sup>667</sup> Die Zeit des Nationalsozialismus 1933 bis 1945 ist ebenfalls nicht Gegenstand des Buches. Es endet mit dem Kapitel „Aus der Katastrophe heraus“, in dem Kohn schlussfolgernd konstatierte:

Die deutsche Bundesrepublik ist ein Teil der westlichen Völkergemeinschaft. Damit haben die Deutschen dieser Gemeinschaft, für die sie noch vor kurzem eine tödliche Gefahr darstellten, neue Stärke verliehen. Die beiden Hegemonialkriege, die Deutschland im 20. Jahrhundert führte, brachten die Völker und die Kultur Europas an den Rand der Katastrophe. Aus dieser Katastrophe ist ein großer Gewinn hervorgegangen: ein demokratisches Deutschland, das endlich den ihm gebührenden Platz in der modernen westlichen Welt einnimmt.<sup>668</sup>

Kohns Buch *Wege und Irrwege* zeigt noch einmal, dass er von der Bundesrepublik Deutschland keine Gefahr mehr ausgehen sah, was zu einem beachtlichen Teil auch den Bemühungen der Amerikaner geschuldet sei. Doch gibt seine Beschäftigung mit dem Nachkriegsdeutschland nicht nur Aufschluss über seine uneingeschränkte Verherrli-

<sup>664</sup> Kohn: *Wege und Irrwege*, S. 301. Vgl. auch die Rezension von Andreas Dorpalen: „German Nationalism: An Autopsy Report“, in: *The Antioch Review* 20, Nr. 3 (1960), S. 396-400.

<sup>665</sup> Kohn: *Wege und Irrwege*, S. 296.

<sup>666</sup> Ebd., S. 324.

<sup>667</sup> Ganz im Gegensatz zu Hannah Arendt, die sich in ihrem 1951 erschienenen Buch *The Origins of Totalitarianism* intensiv mit dem Antisemitismus auseinandersetzte. Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951. Kohn rezensierte das Buch positiv, auch wenn er deutlich machte, dass sich für ihn „no clear and convincing pattern of the origins of totalitarianism in anti-Semitism and imperialism“ abzeichnete. Hans Kohn: „Where Terror is the Essence“, in: *The Saturday Review*, 24. März 1951, S. 10-11, hier S. 10.

<sup>668</sup> Kohn: *Wege und Irrwege*, S. 374.

chung des Westens. Trotz seiner politischen Aktivitäten, die ihn in den 1950er und 1960er Jahren mit Deutschland verbanden, blieb er auch Nationalismusforscher und versuchte, die deutsche Entwicklung in seine Theorie einzugliedern. Wie bereits angedeutet, lokalisierte Kohn Deutschland nun zwischen Ost und West und fügte zum westlichen und östlichen Nationalismus seiner Dichotomie noch eine dritte geographische Region „Zentraleuropa“ hinzu. Diese bestand aus dem Deutschen Bund 1815-1866, dem Deutschen Reich 1871-1918 sowie dem Gebiet der Habsburgermonarchie 1804-1918. Die Zwischenstellung resultiere aus der historischen Entwicklung, dass „after the middle of the nineteenth century, Central Europe caught up with the technological and economic advances of Western Europe, but politically it remained underdeveloped.“<sup>669</sup>

Kohns Dichotomie bestand somit zwar auf dem Gegensatz zwischen Ost und West, doch bot sie ihm auch die Möglichkeit, Völker und Regionen zu benennen, die im Verlauf ihrer Geschichte zwischen beiden Polen gelegen hatten.

Diese Konstruktion liefert nicht in erster Linie ein Indiz für die Beliebigkeit von Kohns Dichotomie, sondern zeigt vielmehr einen großen Vorteil zu anderen Versuchen, nationale Bewegungen zu typologisieren: Seine Dichotomie blieb nicht statisch und Ost und West bezeichneten keine geographischen Regionen, sondern waren vielmehr geographische Metaphern zur Bezeichnung von Entwicklungsstufen nationaler Bewegungen. So war es Kohn möglich, verschiedenen historischen Entwicklungen, die nationale Bewegungen durchliefen, Rechnung zu tragen, ohne seine grundlegende Theorie verändern zu müssen.

Hinsichtlich dieser Zwischenstellung von Völkern und Regionen existieren bei Kohn allerdings zwei unterschiedliche Interpretationsmuster: So hatte ihm in seiner zionistischen Phase das jüdische Volk als Vermittler zwischen Orient und Okzident gegolten, und Palästina war das Land gewesen, das zwischen Ost und West lag und dem eine entscheidende Rolle bei der Annäherung beider Regionen zukam. Bei dieser Interpretation handelte es sich also um eine Angleichung beider Pole aneinander. Hinsichtlich Deutschlands ging es nun aber um eine klare Eingliederung in die westliche Welt, also um eine Entscheidung für den einen und gegen den anderen Pol.

Obwohl Kohn sich also eingehend mit der deutschen Geschichte beschäftigte, ließ er doch eine Epoche, die er indirekt erforschte, nahezu gänzlich aus: die Zeit des National-

---

<sup>669</sup> Kohn: „Before 1918 in the Historic Lands“, S. 13.

sozialismus und die jüdische Katastrophe, die über das europäische Judentum gekommen war.

### 5.7.2 Das Schweigen des Historikers: Kohn und die Shoa

Kohn beobachtete die Vorgänge in Deutschland in den 1930er Jahren sehr aufmerksam, nicht zuletzt, da er selbst, obwohl nicht in Deutschland lebend, als deutschsprachiger jüdischer Autor von den Veränderungen betroffen war.<sup>670</sup> Mit großer Sorge kommentierte er die Entwicklung in Deutschland vor allem in seinen Tagebüchern. Dabei zog er mitunter Parallelen zum jüdischen Nationalismus und hinterfragte seine eigene frühere Interpretation des Judentums selbstkritisch. Er scheute dabei auch nicht den Vergleich der jüdisch-nationalen Sprachweise mit der nationalsozialistischen:

Nachrichten aus Deutschland wirklich schlimm. Vor allem Barbarei der moralischen Demütigung. Richtiger Sadismus (wie einst im Heer) nun in den Konzentrationslagern etc. Der Nationalismus überall im siegreichen Vordringen. Dabei sehen Zionisten nicht einmal Parallelen (Boycott der Araber durch die Juden in Pal. aus „nationalen“ Gründen, Betonen von „Blut und Boden“ als entscheidenden Faktoren), aber akzeptieren Grundlagen der nat.-soz. Bewegung (Blut, Boden, Stolz auf volkstüml. heroische Vergangenheit...) ohne zu verstehen, daß für Juden Rettung nur in Internationalismus liegt.<sup>671</sup>

Dieses Zitat illustriert Kohns starke Abwendung von der essentialistischen Interpretation des Judentums, die er in seiner Jugend vorgenommen hatte. Gleichzeitig lässt sich aus seinen kritischen Stellungnahmen zum Zionismus aber immer auch eine gewisse Enttäuschung darüber herauslesen, dass es dem Zionismus nicht gelungen war, dem Anspruch eines ethischen Nationalismus gerecht zu werden. Ein ähnlicher Tagebucheintrag findet sich zwei Monate später, nachdem Kohn die Lektüre von Max Mühls „Die antike Menschheitsidee“ beendet hatte. Diese

zeigt mir, wie fälschlich wir Universalismus als jüdisch aufgefasst. Im Gegenteil, Judenheit mit ihrem exklusiven Gott, der ihnen befiehlt, Länder zu erobern und Bewohner auszurotten [...], immer chauvinistisch, ein sich in ungeheurem Rassenhochmut absonderndes Volk. Nationalismus der Kulturgemeinschaft (Geist): Hellas (Rom) – Frankreich. Nationalismus der Rassengemeinschaft (Blut): Israel – Deutschld.<sup>672</sup>

<sup>670</sup> Siehe z.B. den Tagebucheintrag vom 27. April 1933: „Absage von Mohr Tübingen wegen der Lage.“ *HKC*, LBINY, AR 259, Box 18, Folder 4.

<sup>671</sup> Tagebucheintrag vom 10. April 1933, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 18, Folder 4. Ähnlicher Eintrag vom 21. Januar 1933: „Der Nat[ional-]Soz[ialismus] führt in seinen besseren Vertretern ganz die Sprache Bubers, resp[ektive] Buber die ihre.“ Ebd.

<sup>672</sup> Tagebucheintrag vom 3. Juni 1933, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 18, Folder 4.

Dieser Tagebucheintrag ist insofern aufschlussreich, als Kohn ja trotz dieser Erschütterung über seine jugendliche Missinterpretation das Narrativ vom jüdischen Universalismus, wie gezeigt worden ist, in seinen späteren Werken zum Nationalismus unverändert wiederholte. Bereits zu Beginn der 1930er Jahre erkannte er auch, dass Deutschland durch den Faschismus im Begriff war, sich nicht nur politisch, sondern auch geistig zu isolieren.<sup>673</sup> In der Sprache seiner Theorie des Nationalismus bedeutete dies die politische und geistige Abwendung von der westlichen Welt. Gleichzeitig erkannte er auch die Gefahr, die vom Faschismus für die jüdische Bevölkerung Deutschlands ausging. So notierte er am Jahresende 1938 hilflos: „Was für ein Jahr! Persönlich nicht ohne Erfolg – aber für alle menschlichen Ideale, für die Juden: wo soll das enden!“<sup>674</sup> In Kohns Nachlass findet sich aus den 1930er Jahren ein Manuskript, in dem er sich „Über einige Gesichtspunkte des politischen Judenproblems in Deutschland und in Europa“ äußerte.<sup>675</sup> Darin beschrieb er die Beziehung zwischen Juden und Deutschen als einen „Wechsel von Anziehung und Abstossung“, da sie sich im Grunde sehr ähnlich seien und sich das politische Judenproblem in Deutschland daher schwieriger gestaltete als in anderen Ländern. Diese Schwierigkeiten sah er in der gegenwärtigen Lage Deutschlands in der Konkurrenz der messianischen Ideen des Judentums und des Nationalsozialismus, die nicht mehr miteinander vereinbar seien: Das, was in Deutschland vor sich ging, sei kein nationaler Messianismus mehr, sondern vielmehr eine Rebellion gegen den Liberalismus, die keinen Raum für andere Formen messianischer Hoffnung ließe.<sup>676</sup> Abgesehen von diesem Manuskript und von Kohns Tagebucheinträgen fehlen Äußerungen aus seiner Feder, die das Schicksal der deutschen und europäischen Juden im Zweiten Weltkrieg thematisierten. Auch die Reichskristallnacht kommentierte er nur indirekt in seinem Tagebuch: „Hilflosigkeit gegenüber faschi[stischer] Barbarei.“<sup>677</sup> Seine Tagebücher aus den Kriegsjahren zeugen ebenfalls von seinem Schweigen nicht nur über die Verfolgung des europäischen Judentums, sondern auch über die Kriegsvorgänge im

<sup>673</sup> Tagebucheintrag vom 8. Juni 1932: „Was sind die Deutschen für furchtbares Volk. Sie sind nicht nur politisch isoliert, sondern auch geistig. Ihre philosophisch-theolog[ische] Verbrämung des Militarismus, ihr ästhet[isches] Bejubeln aller dunklen Triebe, ihr ‚Tiefsinn‘ macht sie so gefährlich, so ‚einzigartig‘, darin z[um] T[eil] den Juden verwandt. Viele deutsche Schriften seit 1900 sind dem Ausland unverständlich u[nd] sind unübersetzbar.“ Ebd.

<sup>674</sup> Tagebucheintrag vom 31. Dezember 1938, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 5, Folder 28.

<sup>675</sup> Hans Kohn: „Über einige Gesichtspunkte des politischen Judenproblems in Deutschland und in Europa“, undatiertes Manuskript (vermutlich 1933), *HKC*, LBINY, AR 259, Box 2, Folder 5. Über eine Veröffentlichung dieses Manuskripts ist nichts bekannt. Ähnlich wie sein 1931 erschienenes Buch *L'Humanisme Juif* offenbart auch dieses Manuskript Kohns „neues“ liberales Denken, zu dem er seit seinem Bruch mit dem Zionismus schrittweise gefunden hatte.

<sup>676</sup> Kohn: „Über einige Gesichtspunkte“, S. 16ff.

<sup>677</sup> Tagebucheintrag vom 11. November 1938, *HKC*, LBINY, AR 259, Box 5, Folder 28.

Allgemeinen. So beschäftigten ihn persönlich im Jahr 1943 vorrangig die Frage seines eigenen Alters und eines möglicherweise falsch gelebten Lebens sowie eine außereheliche Liebesbeziehung.<sup>678</sup> Diese Leerstelle erscheint noch auffälliger angesichts der Tatsache, dass er von den Vorgängen in Europa familiär betroffen war: Kohn ließ zu dieser Zeit nichts unversucht, seinen in Prag verbliebenen Bruder Fritz und dessen Familie die Emigration in die Vereinigten Staaten von Amerika zu ermöglichen. Die umfangreichen Korrespondenzen zwischen Kohn und den Behörden sowie zwischen den Familienmitgliedern illustrieren eindringlich den Versuch, trotz aller Widerstände die Hoffnung auf die Rettung sowie einen gewissen Grad an Normalität zu wahren. Trotz aller Bemühungen schaffte Kohn es nicht, seinen Bruder und dessen Familie rechtzeitig in die USA zu holen. Im August 1945 schrieb er dazu an seinen Freund und Kollegen Koppel Pinson:

Fritz + Grete are dead. They were transported to a Polish extermination camp from Theresienstadt in the fall of 1944 – the last transports! [...] Michael died in 1942, the other Leo is in the Czech army with the Americans (in our Zone) soon to be demobilized + to settle in Prague.<sup>679</sup>

Der Adressat zeigte sich angesichts des spürbaren Gegensatzes zwischen Inhalt und Form dieser Mitteilung verwundert und antwortete: “Hilda and I were both terribly stunned to read your simple sentences: ‘Fritz and Grete are dead’.”<sup>680</sup> Auch in seiner Autobiographie erwähnte Kohn diesen Teil seiner Lebensgeschichte nur kurz und spürbar unterkühlt:

Zusammen mit seiner Frau und dem älteren Sohn ist er [Bruder Fritz, R.L.] der deutschen Besetzung zum Opfer gefallen, während seinem jüngeren Sohn Leo die Flucht nach England gelang.<sup>681</sup>

Über die Gründe für Kohns Schweigen, das er weder als Privatperson noch als Historiker brach, lässt sich nur spekulieren. Dass sich in seinem privaten Nachlass, also in seinen Briefen und seinen Tagebüchern keine Notizen dazu finden, muss letztlich nicht bedeuten, dass er gar nicht darüber sprach. Vielleicht gab es angesichts dieser Tragödie schlicht nichts zu sagen. Vielleicht führten Selbstvorwürfe, dass es ihm nicht gelungen

<sup>678</sup> Tagebucheintrag vom 31. Dezember 1943: “[...] And so 1943 ends: what a year: Laura – Yetty – longing for un-lived life at approach of age + end.” *HKC*, *LBINY*, AR 259, Box 5, Folder 31. Seit den 1940er Jahren verwendete Kohn auch in privaten Aufzeichnungen hauptsächlich die englische Sprache.

<sup>679</sup> Hans Kohn an Koppel Pinson, Brief vom 15. August 1945, *KPC*, *LBINY*, AR 4310. Bei Michael und Leo handelt es sich um die beiden Söhne von Fritz und Grete Kohn. Ich danke Philipp Nielsen für die Abschrift des Briefes.

<sup>680</sup> Koppel Pinson an Hans Kohn, Brief vom 18. August 1945, *HKC*, *LBINY*, AR 259, Box 12, Folder 8.

<sup>681</sup> Kohn: *Bürger vieler Welten*, S. 159.

war, seinen Bruder zu retten, dazu, dass er diesen Teil der europäischen Geschichte lieber verdrängte.

Auch für sein Schweigen als Jude und Historiker lässt sich keine abschließende Erklärung finden. In der Historiographie, die sich mit den Reaktionen des amerikanischen Judentums auf den Holocaust auseinandersetzt, existieren zwei gegensätzliche Argumentationen.<sup>682</sup> Die eine konstatiert, dass es in Amerika bis in die 1960er Jahre keine öffentliche Diskussion über die Vernichtung des europäischen Judentums gegeben habe:

Between the end of the war and the 1960s, as anyone who has lived through those years can testify, the Holocaust made scarcely any appearance in American public discourse, and hardly more in Jewish public discourse especially discourse directed to gentiles.<sup>683</sup>

Amerikanische Juden hätten sich in der direkten Nachkriegszeit nicht mit diesem Ereignis öffentlich identifizieren können, da sie andernfalls als Angehörige einer partikularen Gruppierung identifiziert worden wären. Das wiederum hätte ihre bis dato erfolgreiche Integration in die amerikanische Mehrheitsgesellschaft zunichtemachen können. Erst mit dem Erscheinen von Hannah Arendts umstrittenen Buch *Eichmann in Jerusalem* im Jahre 1961 beziehungsweise in Folge des Sechs-Tage-Kriegs 1967 hätte der Holocaust Eingang in das amerikanisch-jüdische Bewusstsein gefunden. Doch auch diese Ereignisse veranlassten Kohn nicht zu einer Stellungnahme. Angesichts der massiven Kritik, die Hannah Arendt für ihr Buch insbesondere aus jüdischen Kreisen erhielt, überrascht Kohn mit seinem Schweigen ein Mal mehr.

Dieser Ansatz, dass die Debatte über das Schicksal des europäischen Judentums in Amerika erst in den 1960er Jahren begann, wird gerade in neueren Studien angezweifelt. Hasia Diner konstatiert, dass die jüdischen Gemeinden Amerikas, ungeachtet ob Reform, Orthodox, Conservative oder Reconstructionist, die Katastrophe, die über das europäische Judentum hereingebrochen war, durchaus bereits nach Kriegsende in ihr Gemeindeleben integrierten.<sup>684</sup> Dass Kohn auch hiervon eine Ausnahme bildet, kann aus der vorhergehenden Darstellung seiner Nationalismustheorie abgeleitet werden: Er beteiligte sich nicht an den jüdisch-amerikanischen Erinnerungsdebatten, um keine par-

---

<sup>682</sup> Hier sollen nur die zwei wesentlichen Argumentationsstränge dargestellt werden. Eine Bezugnahme auf die umfangreiche Literatur zur Wirkungsweise des „kollektiven Gedächtnisses“ und zur „Erinnerungskultur“ kann hier nicht geleistet werden.

<sup>683</sup> Peter Novick: *The Holocaust and Collective Memory: The American Experience*, London 2000, S. 103.

<sup>684</sup> Hasia Diner: *We Remember with Reverence and Love. American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945-1962*, New York 2009. Siehe dazu ebenfalls: David Cesarani (Hg.): *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*, London 2012.

tikularen Loyalitäten auszudrücken, die seine Integration in die amerikanische Gesellschaft eventuell in Frage gestellt hätten.

Sowohl im innerjüdischen als auch im großen historiographischen Diskurs, der seit der Nachkriegszeit über die Vernichtung des europäischen Judentums geführt wurde, fehlt Hans Kohns Stimme.



## 6. ZUSAMMENFASSUNG

„Die Geschichte, die so viele tragische Fehlentscheidungen kennt, die oft im Grunde unsittliche Entscheidungen waren, eröffnet doch auch immer wieder hoffnungsvolle Ausblicke.“

Hans Kohn, *Wege und Irrwege*, 1962

Wer also war Hans Kohn? Was war die Essenz seines Denkens? Nach dem intensiven Studium seiner intellektuellen Biographie und der Analyse einer Vielzahl seiner wissenschaftlichen Werke kann Hans Kohn nicht als konsistenter Denker enthüllt werden. Hans Kohn bleibt uneindeutig. Die Gliederung seines Lebens- und Denkweges nach den vier großen geographischen Regionen, in denen er sein bewegtes Leben verbrachte, bringt dabei die vielen Wandlungen beziehungsweise Kontradiktionen in seinen Überzeugungen zum Ausdruck: Im Prag der Jahrhundertwende als österreichischer Staatsbürger in einer deutschsprachigen Familie geboren, die die jüdischen Ritualgesetze nicht mehr befolgte, entdeckte er durch Martin Buber die jüdische Geschichte und den Zionismus für sich neu. In den Schriften, die er in dieser Zeit – als Heranwachsender – verfasste, präsentierte er sich anti-liberal, von der Neo-Romantik um 1900 und völkischen Ideen geprägt und dementsprechend überzeugt von der Besonderheit des eigenen Volkes, das aufgrund seiner Geschichte und religiösen Tradition zu einem Vorbild anderer Völker werden müsse. Er verband diese Vorstellungen eng mit dem Orient, dem Kulturkreis, dem die Juden ursprünglich entstammten und in dem sie einzig ihren Auftrag erfüllen könnten. Der Zionismus schien ihm die neuzeitliche Form des Judentums zu sein, die es ermöglichte, die jahrhundertealte Geschichte des jüdischen Volkes, die im Zuge der Assimilation des 19. Jahrhunderts für viele Juden in Europa in Vergessenheit geraten war, wiederzubeleben und darüber hinaus dem jüdischen Volk im Zeitalter des Nationalismus eine Mission zu geben. Diese Mission wurzelte trotz ihres säkularen Charakters noch immer in der jüdisch-biblischen Tradition der Propheten und deren Kampf um ein gerechtes nationales Dasein des jüdischen Volkes. Mit der Entdeckung der Propheten und der Übertragung ihres antiken Kampfes gegen einen jüdischen Staat, dessen Gründung sich auf Krieg und Ungerechtigkeit stütze, in Kohns Gegenwart von Nationalismus und Kämpfen zwischen verschiedenen Nationalitäten, rückte für ihn die Frage nach dem Verhältnis von Partikularität und Universalität in den Vordergrund. Wie sehr er aber in Prag zunächst noch getragen war von dem nationalen Eifer seiner Zeit, belegt seine freiwillige Meldung zum Militärdienst in der österreichisch-

ungarischen Armee. Erst durch die Erfahrung des Krieges an der Front in Osteuropa erfuhr Hans Kohn, wohin ungezügelter nationale Selbstinteressen führen können. Mit dem unfreiwilligen Ortswechsel in russische Kriegsgefangenschaft im weiten Osten Russlands wuchs seine Kritik am Nationalismus und seinen Folgen sowie an der politischen Institution des Nationalstaates. Er wurde überzeugter Sozialist, ohne sich jedoch den Lehren Marx' oder Lenins zu verschreiben, und bezeichnete sich selbst aufgrund seiner tiefen Ablehnung des Staates als Anarchist. Hatte er es 1914 als seine Pflicht gesehen, in den Krieg zu ziehen, lehnte er ihn nun grundlegend ab und engagierte sich in Kreisen von Pazifisten und Wehrdienstgegnern, nachdem er 1920 aus der Kriegsgefangenschaft als nunmehr Staatsbürger der zwei Jahre zuvor entstandenen tschechischen Republik zurückgekehrt war. Trotz alledem blieb er Zionist und glaubte an die besondere Rolle, die diese moderne jüdische Nationalbewegung unter den nationalen Bewegungen einnehmen sollte. So setzte er sich in den folgenden Jahren intensiv mit dem Konzept eines ethischen Nationalismus auseinander, bei dem nicht die jüdisch-nationalen Eigeninteressen im Vordergrund stehen würden, sondern bei dem es vor allem um die Wahrung der Gerechtigkeit und des Friedens sowie um die Anerkennung der Rechte anderer Nationalitäten beim Erreichen der zionistischen Ziele ginge. Aufgrund der prophetischen Tradition mit ihrer Betonung der Gerechtigkeit sah Kohn vor allem im Zionismus die Voraussetzungen gegeben, diesen idealen Nationalismus zu verwirklichen.

Der Orient blieb dabei das Zentrum, in dem die Juden den ethischen Nationalismus realisieren könnten und von dem aus sich dieser Nationalismus ausbreiten würde. In Palästina – dem spezifischen Ort im Orient – wurden die Zionisten auch vor eine konkrete Prüfung ihres ethischen Handelns gestellt: Es galt, eine Verständigung mit der bereits in Palästina ansässigen arabischen Bevölkerung über das zukünftige Zusammenleben zu finden. Dieser Frage, die vor allem auf politischer Ebene einer Lösung bedurfte, widmete sich Kohn praktisch und theoretisch während seiner Jahre in Palästina, wohin er Mitte der 1920er Jahre übersiedelte. Dass er in diesen Jahren seinen Lebensunterhalt als Mitarbeiter in der Propagandaabteilung der ZWO verdiente, belegt, wie überzeugt er als Zionist war. Gleichzeitig hielt ihn dieses Amt nicht davon ab, die offizielle zionistische Politik sowie das Lager der Revisionisten zu kritisieren. Seine Kritik äußerte er in aller Deutlichkeit vor allem in seinen Briefen an seine ähnlich denkenden Freunde – allen voran Robert Weltsch –, und etwas zurückhaltender in seinen publizierten Aufsätzen. Er lehnte insbesondere die Pläne einer jüdischen Masseneinwanderung nach Palästina ab, die zu einer raschen Mehrheitsbildung der jüdischen gegenüber der arabischen Bevölke-

rung führen und den letztlich angestrebten jüdischen Staat Wirklichkeit werden lassen sollte. Auch die vor allem von den Revisionisten geforderte jüdische Legion, die es den Juden Palästinas ermöglichen sollte, sich gegen arabische Angriffe verteidigen zu können, kritisierte er heftig. Kohn widersprach diesen Argumentationen nicht nur aufgrund seiner pazifistischen Überzeugung, sondern schätzte die Konsequenzen dieser politischen Handlungsstrategien realistisch ein: Er entwarf für das jüdische Leben in Palästina ein Zukunftsszenario, das aus heutiger Sicht tatsächlich prophetisch anmutet, da er die bis heute andauernden, meist blutig endenden Konflikte zwischen Juden und Arabern voraussagte. Muss man Kohns Weitsichtigkeit im Hinblick auf die zukünftige Situation im Nahen Osten durchaus anerkennen, so stellt sich bei einem intensiven Studium seiner Veröffentlichungen und Korrespondenzen über diese Problematik dennoch nicht dies melancholische Gefühl ein, dass beispielsweise das Buch von Jacqueline Rose<sup>685</sup> begleitet. Es ging Kohn nach eigener Aussage nie um „Ismael“, also um die Anderen, um die arabische Bevölkerung, sondern einzig um „Isaak“, um die moralische Rettung der jüdischen Nationalbewegung. Die konkrete Frage nach einer möglichen arabischen Selbstbestimmung – kulturell und politisch – ließ er dementsprechend offen. Zwar opponierte er offen gegen einen hegemonialen jüdischen Staat, aus dem die dann arabische Minderheit entweder vertrieben oder in dem sie unterdrückt werden würde. Doch belegen die Zitate aus seinen Briefen deutlich, dass auch er letztlich eine jüdische Mehrheit für Palästina anstrebte und dort in der Zukunft die hebräische anstelle der arabischen Sprache vorherrschend sein würde. Damit wurde der ethische Nationalismus nicht zu einem Lippenbekenntnis – Kohn ließ diese Fragen einzig unberührt. Ähnlich unentschieden blieb er bei seiner Einschätzung des Kolonialismus und Imperialismus, mit denen er sich während der letzten Jahre, die er in Palästina verbrachte, beschäftigte. Er erkannte die diesen historischen Kräften inhärente Dialektik: Dass sie zwar einerseits die Unterdrückung eines Volkes durch ein anderes bedeuteten, gleichzeitig aber damit das nationale und damit kulturelle Erwachen des ersteren evozierten und Ideen von Selbstbestimmung und Demokratie verbreiteten. Kohns Unentschiedenheit spiegelt sich unter anderem in der Rolle wider, die er Großbritannien in Palästina zuschrieb. In dem von ihm angestrebten binationalen Gemeinwesen, in dem Juden und Araber jeweils kulturell und politisch weitestgehend autonom leben würden, sollte die Mandatsmacht und namentlich das britische Imperium eine kontrollierende und notfalls korrigierende

---

<sup>685</sup> Rose: *Question of Zion*.

Funktion einnehmen. Dass der Zionismus folglich nicht politisch souverän werden würde, ließ er unbenannt.

Kohns Kritik am Zionismus, in der er nicht einzigartig war, wie es am Beispiel Hannah Arendts gezeigt wurde, führte zu einer Entscheidung, die unter den Zionisten seiner Generation dennoch beinahe beispiellos ist: Er brach öffentlich mit der jüdischen Nationalbewegung und orientierte sich beruflich neu als Hochschullehrer. Warum er den Kampf um Palästina und um das sich für ihn damit verknüpfende Menschliche aufgab, lässt sich nicht abschließend klären. Er hatte den Wunsch nach einer Hochschullaufbahn bereits lange gehegt, als die Enttäuschung über die zionistische Bewegung immer größer wurde, sodass wohl Wunsch und Enttäuschung zu seiner Entscheidung führten. So wanderte der anfängliche Amerikakritiker – inzwischen mit der palästinensischen Staatsbürgerschaft – Mitte der 1930er Jahre in die USA aus. Damit verließ er endgültig den Orient, der auch in seinem Denken fortan kaum mehr eine Rolle spielte. In den folgenden Jahrzehnten verherrlichte er die Vereinigten Staaten von Amerika zunehmend als ideale politische Ordnung. Was zuvor der Zionismus für ihn bedeutet hatte – der Weg zu einem ethischen Nationalismus – sah er im amerikanischen ‘melting pot’ bereits verwirklicht. Der Zionismus und ab 1948 der Staat Israel erfuhren von ihm nunmehr beinahe ausschließlich Kritik. Amerika war sein „neues Kanaan“. Bereits fünf Jahre nach seiner Immigration erhielt er den amerikanischen Pass und damit die vierte Staatsbürgerschaft in seinem Leben. Er distanzierte sich fortan von seiner zionistischen Vergangenheit, ohne jedoch diese Thematik ganz aufzugeben. Er definierte sich nun aber nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einer partikularen jüdischen Nationalbewegung, sondern beschrieb sich als liberal (und gleichzeitig konservativ), als Aufklärer und Weltbürger. Angesichts des Zweiten Weltkriegs plädierte er für eine Intervention der USA in Europa, die ihm im Kampf gegen den Faschismus dringender erschien als jedwede Form des Pazifismus. Im darauffolgenden Kalten Krieg positionierte er sich eindeutig gegen den Kommunismus und Sozialismus. Während er sich dem Staat Israel zeit seines Lebens nicht mehr zu öffnen vermochte, betrachtete er die Entwicklung Deutschlands ab der Gründung der BRD wohlwollend, obwohl er einen Teil seiner Familie durch die Nationalsozialisten verloren hatte. In seiner Verehrung für Amerika ließ er dabei seine Fähigkeit zur Kritik, die er als Zionist hinsichtlich des Zionismus durchaus hatte, vermissen.

Die Werke, die er in diesen beinahe vier Jahrzehnten verfasste, bestechen einerseits durch ihren Reichtum an Wissen über europäische Dichter, Denker, Politiker, Intellektuelle und enttäuschen andererseits durch ihren selektiven Charakter, der letztlich in einer Art Kritiklosigkeit mündet gegenüber Ideen und politischen Ordnungen, die Kohn selbst befürwortete. Seine Schriften zum amerikanischen Nationalismus lassen allesamt eine kritische Auseinandersetzung mit den US-amerikanischen Problematiken des Sklavenhandels oder der Behandlung der amerikanischen Ureinwohner aus. Auch hier muss die Frage nach den Ursachen für sein Verhalten letztlich unbeantwortet bleiben. In seinen Briefen aus der Zeit direkt nach seiner Immigration betonte er immer wieder die Ruhe, die er nun gefunden habe. Vielleicht wollte er nach der Erfahrung in Palästina, wo er mit seiner Kritik nicht gehört wurde und sich durch sie vielmehr gesellschaftlich isolierte, nicht erneut anecken.

Gibt es also so etwas wie Hans Kohns Vermächtnis? Trotz aller dargebotener Kritik hinterlässt er sowohl für die deutsch-jüdische Geschichtsschreibung als auch für die Nationalismusforschung ein nicht nur durch seinen Umfang, sondern auch durch seinen Reichtum an Wissen und Themen beeindruckendes Werk. Zur Nationalismusforschung, zu deren Gründungsvätern er gerechtfertigter Weise gezählt wird, trug er nicht nur mit *Der Idee des Nationalismus* ein Grundlagenwerk bei, sondern verfolgte mit seinen Analysen einzelner Nationalbewegungen einen bis heute innovativen komparativen Ansatz, der ihm aufgrund seiner Kenntnis der verschiedenen Länder und vor allem vieler Sprachen möglich war. Er war einer der ersten überhaupt, die sich mit dem Nationalismus im Orient und den nationalen Bewegungen auf dem afrikanischen Kontinent beschäftigten. Doch insbesondere seine Werke aus der amerikanischen Zeit sind den zeit-historischen Kontexten zu sehr angepasst. Dadurch ermöglichen sie ihren Lesern zwar einen Einblick in den Zeitgeist einer Epoche, die geprägt war von ideologischen Polarisierungen, doch verlieren sie damit erheblich an ihrem wissenschaftlichen Wert. Als Einführungen in die nationale Geschichte, Literatur und Philosophie verschiedener Länder sind sie jedoch bis heute eine bildende Lektüre und zu unrecht zum Großteil vergessen.

Im Vergleich dazu sind seine Schriften zum Zionismus und zur Zukunft Palästinas beziehungsweise des Staates Israel angesichts ständiger kriegerischer Auseinandersetzungen

gen zwischen der arabischen und der jüdischen Bevölkerung aktueller denn je.<sup>686</sup> Hans Kohn hatte diesen dauerhaften Kriegszustand richtig vorausgesagt. Die von ihm angebotenen Lösungen, die zu einer Verständigung zwischen beiden Seiten beitragen sollten, erscheinen dabei bis heute als überzeugende erste Schritte zu einer Befriedung des Konflikts: Das Erlernen der jeweils anderen Sprache, das Studium der jeweils anderen Geschichte, eine ehrliche Verständigung über die jeweiligen politischen Ziele. Kohn war mit seinen Ideen nicht allein, sondern hatte einige ähnlich denkende Mitstreiter. Jedoch war er einer der zionistischen Intellektuellen, die am klarsten mögliche politische Gestaltungen Palästinas darlegten. Die zeithistorischen und -politischen Umstände verhinderten jedoch eine Durchsetzung seiner Ideen. Die Konsequenz, die er daraus im Jahr 1929 zog – nämlich die zionistische Bewegung mit deutlichen Worten der Kritik zu verlassen – entspricht dabei einer biographischen Gegenläufigkeit, die im Vergleich zu anderen Zionisten nahezu einzigartig ist. Beide Aspekte – seine politischen Gestaltungspläne für Palästina sowie seine rigorose Entscheidung gegen den Zionismus – haben angesichts der weiterhin von Gewalt geprägten Koexistenz von Juden und Arabern zu der gegenwärtigen Wiederentdeckung der Person Hans Kohn in der Geschichtsschreibung zum Zionismus geführt.<sup>687</sup> Kohns Beispiel illustriert aber auch, wie schwierig sich eine innerjüdische Kritik an der zionistischen beziehungsweise israelischen Politik äußern ließ – eine Problematik, die bis heute besteht, wie es die Kontroverse um Judith Butlers 2012 erschienenes Buch *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* bezeugt.<sup>688</sup>

In Hans Kohns vielen Veränderungen seiner denkerischen Positionen drückt sich kein unstetes Gemüt aus. Vielmehr sind sein Werk und sein Lebensweg Beispiele für eine lebenslange Suche nach einer Idee, die ein friedliches Zusammenleben der Menschen ungeachtet ihrer nationalen Herkunft ermöglichen kann. Das macht die Auseinandersetzung mit Hans Kohn auch weiterhin reizvoll.

---

<sup>686</sup> Diese Arbeit findet ihren Abschluss kurz nach einer erneuten, acht Tage anhaltenden Offensive zwischen der israelischen Armee und der palästinensischen Hamas, bei der mehr als 160 Menschen ums Leben kamen. Am 29. November 2012 erkannte die UN-Vollversammlung Palästina einen Beobachterstatus bei den Vereinten Nationen zu. Ob diese Entscheidung zu einer baldigen Befriedung der Region beiträgt, ist fraglich.

<sup>687</sup> So zum Beispiel: Judith Butler: „Jews and the Bi-National State“, in: *Logos* 3.1 (Winter 2004). Dieser Artikel ist im Internet unter <http://www.logosjournal.com/butler.pdf> abrufbar. (Letzter Zugriff 14. April 2012).

<sup>688</sup> Judith Butler: *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, New York 2012. Butler musste sich harter Vorwürfe des Antisemitismus und jüdischen Selbsthasses erwehren, was sie u.a. in der Wochenzeitung *Die Zeit* vom 29. August 2012 tat.

## 7. BIBLIOGRAPHIE

### Archive und Nachlässe

Archiv des Leo Baeck Institute New York:

Hugo Knoepfmacher Collection, AR 7172  
 Hans Kohn Collection, AR 259  
 Hans Kohn and Robert Weltsch Correspondence, AR 6908  
 Koppel Pinson Collection, AR 4310  
 Robert Weltsch Collection, AR 7185

Central Archives for the History of the Jewish People:

Judah L. Magnes Papers

National and University Library Jerusalem:

Martin Buber Nachlass, ARC Ms.Var. 350  
 Hugo Bergmann Nachlass, ARC° 1502  
 Ernst Simon Nachlass, ARC° 1751

Universitätsarchiv Frankfurt am Main:

Max Horkheimer Archiv

### Werke Hans Kohns

Kohn, Hans: „Drei Reden über das Judentum“, in: *Selbstwehr*, 22. September 1911.

Kohn, Hans: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Leipzig 1913.

Kohn, Hans: „Martin Buber“, in *Selbstwehr*, 1. Mai 1914.

Kohn, Hans: „Perspektiven“, in: *Der Jude*, Jg. 4, Nr. 11 (1919), S. 488-492.

Kohn, Hans: „Zur Araberfrage“, in: *Der Jude*, Jg. 4, Nr. 12 (1919), S. 567-569.

Kohn, Hans: „Zur Araberfrage“, in: *Der Jude*, Jg. 5, Heft 11 (1920/1921), S. 737-738.

Kohn, Hans: „Das kulturelle Problem des modernen Westjuden“, in: *Der Jude*, Jg. 5, Nr. 5 (1920), S. 281-297.

- Kohn, Hans: „Die Juden in Sibirien“, in: *Der Jude*, Jg. 5, Nr. 3 (1920/1921), S. 185-192.
- Kohn, Hans: „Die Krise“, in: *FZB*, Heft 1, S. 50-56.
- Kohn, Hans: „Legionen“, in: *FZB*, Heft 1 (1921), S. 83-87.
- Kohn, Hans: „Aufgaben der Stunde“, in: *FZB*, Heft 2 (1921), S. 9-25.
- Kohn, Hans: „Realpolitik“, in: *FZB*, Heft 3, S. 15-35.
- Kohn, Hans: „Unser Weg“, in: *FZB*, Heft 4, S. 42-49.
- Kohn, Hans: „Vom Kongress“, in: *Der Jude*, Jg. 6, Nr. 1 (1921), S. 46-49.
- Kohn, Hans: „Wandlungen im Osten“, in: *Der Jude*, Jg. 6, Heft 10 (1921-1922), S. 585-588.
- Kohn, Hans: „England im Nahen Osten“, in: *Der Jude*, Jg. 6, Heft 12 (1921/1922), S. 713-722.
- Kohn, Hans: *Nationalismus: Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*, Wien 1922.
- Kohn, Hans: *Sinn und Schicksal der Revolution*, Leipzig 1923.
- Kohn, Hans: *Die Politische Idee des Judentums*, München 1924.
- Kohn, Hans: „Zur Frage der zionistischen Propaganda“, in: *Der Jude* 9, Nr. 9 (1924), S. 544-548.
- Kohn, Hans: „Der Fremdsprachenunterricht im hebräischen Schulwesen Palästinas“, in: *Der Jude*, Sonderheft 1925-1927, S. 135-138.
- Kohn, Hans: „Zwanzig Jahre“, in: *Selbstwehr* 20, 29. März 1926, S. 13-14.
- Kohn, Hans: „Zur politischen Gestaltung Palästinas“, in: *JR*, 25. Juni 1926, S. 360-361.
- Kohn, Hans; Weltsch, Robert: *Zionistische Politik: Eine Aufsatzreihe*, Mährisch-Ostrau 1927.
- Kohn, Hans: *Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient*, Berlin 1928.
- Kohn, Hans: „Judentum und Gewalt“, in: Franz Kobler (Hg.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Handbuch des aktiven Pazifismus*, Zürich 1928, S. 185-190.
- Kohn, Hans: „Aktiver Pazifismus“, in: *Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit*, (1929), S. 82-94.



Kohn, Hans: „Indien! Die schwankende Brücke. – Englands großes Problem“, in: *Frankfurter Zeitung*, 8. September 1929, S. 1-2.

Kohn, Hans: *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Wiesbaden 1979 [1930].

Kohn, Hans: *Orient und Okzident*, Berlin 1931.

Kohn, Hans: *L'Humanisme Juif. Quinze Essais sur le Juif, le Monde et Dieu*, Paris 1931.

Kohn, Hans: *Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient*, Frankfurt 1931, englische Ausgabe: *Nationalism and Imperialism in the Hither East*, London 1932.

Kohn, Hans: *Der Nationalismus in der Sowjetunion*, Frankfurt am Main 1932.

Kohn, Hans: *Die Europäisierung des Orients*, Berlin 1934, englische Ausgabe: *Western Civilization in the Near East*, London 1936.

Kohn, Hans: *Force or Reason: Issues of the Twentieth Century*, Cambridge 1937.

Kohn, Hans: *Revolutions and Dictatorships: Essays in Contemporary History*, Cambridge 1939.

Kohn, Hans: “AEIOU: Some Reflections on the Meaning and Mission of Austria”, in: *The Journal of Modern History* 11, Nr. 4 (Dezember 1939), S. 513-527.

Kohn, Hans: “The Totalitarian Philosophy of War”, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 82, Nr. 1 (Februar 1940), S. 57-72.

Kohn, Hans: *Not by Arms Alone: Essays on our Time*, Cambridge 1940.

Kohn, Hans: *The World must Federate: Isolation versus Cooperation*, New York 1940.

Kohn, Hans: *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, New York: McMillan, 1944; deutsche Ausgabe: *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Heidelberg: Schneider, 1950. Neuauflage der englischen Ausgabe: *The Idea of Nationalism. A Study in its Origin and Background*, hrsg. und eingeleitet von Craig Calhoun, New Brunswick 2005.

Kohn, Hans: *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism*, New York 1946; deutsche Ausgabe: *Propheten ihrer Völker: Mill, Michelet, Mazzini, Treitschke, Dostojewski*, Bern 1948.

Kohn, Hans: *The Twentieth Century: A Mid-Way Account of the Western World*, New York 1949; erweiterte Ausgabe: *The Twentieth Century – The Challenge to the West and its Response*, New York 1957; erweiterte und korrigierte Ausgabe: *Political Ideologies of the Twentieth Century*, New York 1966; deutsche Ausgabe: *Das Zwanzigste Jahrhundert: Eine Zwischenbilanz des Westens*, Zürich 1950.

- Kohn, Hans: "Ahad Ha'am: Nationalist with a Difference", in: *Commentary* 2, (June 1951), S. 558-566.
- Kohn, Hans: "Where Terror ist he Essence", in: *The Saturday Review*, 24. März 1951, S. 10-11.
- Kohn, Hans (Hg.): *German History. Some New German Views*, Boston 1954.
- Kohn, Hans (Hg.): *The Mind of Modern Russia: Historical and Political Thought of Russia's Great Age*, New Brunswick 1955.
- Kohn, Hans: *The Making of the Modern French Mind*, Princeton 1955.
- Kohn, Hans: *Nationalism and Liberty: The Swiss Example*, London 1956.
- Kohn, Hans: "Some Reflections on Colonialism", in: *The Review of Politics* 18, Nr. 3 (Juli 1956), S. 259-268.
- Kohn, Hans: „Martin Buber achtzigjährig“, in: *Deutsche Rundschau* 84, (Februar 1958), S. 158-161.
- Kohn, Hans: "Zion and the Jewish National Idea", in: *The Menorah Journal* 46, Nr. 1 und 2 (Autumn/Winter 1958), S. 17-46; wiederabgedruckt in: Michael Selzer (Hg.): *Zionism Reconsidered. The Rejection of Jewish Normalcy*, New York 1970, S. 175-212.
- Kohn, Hans: *The Mind of Germany: The Education of a Nation*, New York 1960.
- Kohn, Hans: "Has NATO a Future?", in: *NATO Letter* 8, (May 1960), S. 6-8.
- Kohn, Hans: „Rückblick auf eine gemeinsame Jugend“, in: Hans Tramer (Hg.): *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag von seinen Freunden: 20. Juni 1961*, Tel-Aviv 1961, S. 113-120.
- Kohn, Hans: *The Habsburg Empire 1804-1918*, New York 1961.
- Kohn, Hans: "The Meaning of Imperialism, Colonialism, and their Variations", in: Louis Snyder (Hg.): *The Imperialism Reader*, New York [u.a.] 1962, S. 44-53.
- Kohn, Hans: *Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger – Aus dem Jüdischen Wien der Jahrhundertwende*, Tübingen 1962.
- Kohn, Hans: *Living in a World Revolution. My Encounters with History*, New York 1964; deutsche Ausgabe: *Bürger vieler Welten. Mein Leben in Zeiten der Weltrevolution*, Frauenfeld 1965.
- Kohn, Hans; Sokolsky, Wallace: *African Nationalism in the Twentieth Century*, New York 1965.

Kohn, Hans: *Nationalism in the Atlantic Community*, Philadelphia 1965.

Kohn, Hans: "The Crisis in European Thought and Culture", in: Jack Roth (Hg.): *World War I: A Turning Point in Modern History*, New York 1967, S. 25-46.

Kohn, Hans: "Before 1918 in the Historical Lands", in: Society for the History of the Czechoslovak Jews (Hg.): *The Jews of Czechoslovakia: Historical Studies and Surveys*, Bd. 1, Philadelphia 1968, S. 12-20.

## Primärquellen

Bergmann, Hugo: „Bemerkungen zur arabischen Frage“, in: *Palästina*, Heft 7-9 (1911), S. 190-195.

Bergmann, Hugo: „Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg“, in: *Der Jude* 1, Heft 1 (April 1916), S. 3-7.

Bergmann, Hugo: *Schmuel Hugo Bergman. Tagebücher und Briefe*, 2 Bde., hrsg. von Miriam Sambursky und Jochanan Ginat, Königstein/Ts. 1985.

Blumenfeld, Kurt: „Auf dem Jenaer Delegiertentag“, in: Hans Tramer und Kurt Loewenstein (Hg.): *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag von seinen Freunden*, Tel Aviv 1961, S. 121-123.

Blumenfeld, Kurt: *Kurt Blumenfeld: Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, hrsg. von Miriam Sambursky und Jochanan Ginat, Stuttgart 1976.

Boehm, Adolf: *Der Palästina-Aufbaufonds (Keren Hajessod)*, London 1923.

Bonné, Alfred: „Die Finanzierung des zionistischen Aufbauwerkes in Palästina durch den Keren Hajessod“, in: *FinanzArchiv/Public Finance Analysis* 45, Nr. 1 (1928), S. 59-78.

Brod, Max: „Grenzen der Politik. Zur Prinzipienfrage“, in: *Der Jude*, Jg. 3, Heft 10 (Januar 1920), S. 463-471.

Brod, Max: *Im Kampf um das Judentum*, Wien 1920.

Brod, Max: *Streitbares Leben*, München 1960.

Brod, Max: *Der Prager Kreis*, Stuttgart 1966.

Buber, Martin: „Der Geist des Orients und das Judentum“ (1912), in ders.: *Politische Schriften*, hrsg. von Abraham Melzer, Gütersloh 2010, S. 276-292.

Buber, Martin: „Jüdische Religiosität“ (1915), in ders.: *Politische Schriften*, hrsg. von Abraham Melzer, Gütersloh 2010, S. 293-304.

- Buber, Martin: „Die Tempelweihe“, in: *JR*, 1. Januar 1915, S. 1-4.
- Buber, Martin: „Der Engel und die Weltherrschaft. Ein altjüdisches Märchen. Den Freunden im Feld gewidmet“, in: *JR*, 19. Februar 1915, S. 62.
- Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1916.
- Buber, Martin: „Die Losung“, in: *Der Jude*, Jg. 1, (1916/1917), S. 1-3.
- Buber, Martin: „Unser Nationalismus“, in: *Der Jude*, Heft 1-2 (1917-1918), S. 1-3.
- Buber, Martin: „Wann dann?“, in ders.: *Ein Land und zwei Völker: zur jüdisch-arabischen Frage*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Frankfurt 1983, S. 143-149.
- Buber, Martin: „Brief an Gandhi“, in ders.: *Ein Land und zwei Völker: zur jüdisch-arabischen Frage*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Frankfurt 1983, S. 156-174.
- Buber, Martin: *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.
- Buber, Martin: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. von Grete Schaeder, 3 Bde., Heidelberg 1972-1975.
- City of Man: *A Declaration on World Democracy*, New York 1940.
- Das Jüdische Prag: eine Sammelchrift*, Reprint der Ausgabe des 1917 im Verlag der *Selbstwehr* erschienenen Buches, Kronberg/Ts. 1978.
- „Erklärung des Brith Schalom“, in: *Palästina*, Heft 1 (Januar 1929) S. 36-37.
- Ha'am, Achad: „Die Wahrheit aus Palästina“ (1891), wiederabgedruckt in: *Der Jude*, (1923), S. 257-268.
- Herrmann, Hugo: „Vom werdenden jüdischen Palästina“. *Drei Jahre Arbeit des Keren Hajessod*, London 1924.
- Herrmann, Leo: „Aus Tagebuchblättern. Erinnerungen an Bubers ‚Drei Reden‘ in Prag“, in: *Der Jude*, (Sonderheft 1928), S. 158-164.
- Kaznelson, Siegmund: „Jüdisches und arabisches Selbstbestimmungsrecht“, in: *Der Jude*, Jg. 5, Heft 11 (1920/1921), S. 671-676.
- „Kundgebung des ‚Brith Schalom‘“, in: *JR*, 11. Oktober 1929, S. 540.
- Löwy, Julius: „Das Jubiläum des ‚Bar Kochba‘“, in: *Die Welt* 14, 03. April 1903, S. 5.
- Ragaz, Leonhard: „Israel und die Völkerwelt“, in: *Die Friedensfront* 3, Nr. 2 (15. Januar 1931), S. 5.

Sholem, Gershom: „Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos“, in: *Der Jude*, (Sonderheft 1928), S. 123-139.

*The Atlantic Community. An Introductory Bibliography*, prepared by the Conference on Atlantic Community, Bruges, 2. Bde., Leiden 1961.

Thieberger, Friedrich: „Versuch einer Neubegründung des Nationalismus“, in: *Der Jude* Jg. 7, Heft 5/6 (1924), S. 257-266.

Verein Jüdischer Hochschule Schüler Bar Kochba (Hg.): *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Leipzig 1913.

Weltsch, Robert: „Zum Fichte-Jubiläum“, in: *Die Welt* 23, 7. Juni 1912, S. 160.

Weltsch, Robert: „Martin Buber. Eine geistesgeschichtliche Darstellung des modernen Judentum“, in: *JR*, 25. April 1930, S. 223.

*Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, 1908.

## Sekundärquellen

Abrams, Nathan: “‘A Profoundly Hegemonic Moment’: Demythologizing the Cold War New York Intellectuals”, in: Ethan Goffman; Daniel Morris (Hg.): *The New York Public Intellectuals and Beyond. Exploring Liberal Humanism, Jewish Identity, and the American Protest Tradition*, West Lafayette 2009, S. 17-34.

Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

Arendt, Hannah: “Zionism Reconsidered” (1945), in: Michael Selzer (Hg.): *Zionism Reconsidered. The Rejection of Jewish Normalcy*, New York 1970, S. 213-250; deutsche Fassung: „Der Zionismus aus heutiger Sicht“, in dies.: *Die Krise des Zionismus. Essays und Kommentare*, 2 Bd., hrsg. von Eike Geisel und Klaus Bittermann, Berlin 1989, S. 7-59.

Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951.

Aschheim, Steven: *Beyond the Border. The German-Jewish Legacy Abroad*, Princeton/Oxford 2007.

Aschheim, Steven: *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/London 2001.

Baeck, Leo: *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905.

Baum, Gregory: *Nationalism, Religion and Ethics*, Montreal 2001.

- Beard, Charles A.: "Review: The Idea of Nationalism", in: *The American Political Sciences Review* 38, Nr. 4 (1944), S. 801-803.
- Beaumont, Joan: "Rank, Privilege and Prisoners of War", in: *War & Society* 1, Nr. 1 (1983), S. 67-94.
- Bergman, Hugo: „HaTragedia schel Hans Kohn“ [Die Tragödie von Hans Kohn], *Dawar*, 14. Mai 1971, S. 15.
- Berkowitz, Michael: *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War*, Cambridge 1993.
- Binder, Hartmut: "Franz Kafka and the weekly Paper 'Selbstwehr'", in: *LBIYB* 12, (1967), S. 135-148.
- Blom, Philipp Sievert: *Martin Buber and the Spiritual Revolution of the Prague Bar Kochba: Nationalist Rhetoric and the Politics of Beauty*, Diss., Oxford 1996.
- Bödeker, Hans Erich: „Biographie. Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand, in ders. (Hg.): *Biographie schreiben*, Göttingen 2003, S. 9-64.
- Borman, Stuart: *The Prague Student Zionist Movement: 1896-1914*, Diss., University of Chicago, Chicago 1972.
- Bourdieu, Pierre: „Die biographische Illusion“, in ders. (Hg.): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main 1998, S. 75-82.
- Brock, Gillian; Brighouse, Harry: "Introduction", in dies. (Hg.): *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge 2005, S. 1-10.
- Brutents, Karen: „Apologiia Kolonializma, ili ,teoriia natsionalizma‘ Gansa Kona“, *Voprosy Filosofii* 7, (1958), S. 90-102.
- Butler, Judith: *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, New York 2012.
- Čapková, Kateřina: "Specific Features of Zionism in the Czech Lands in the Interwar Period", in: *Judaica Bohemiae*, Nr. 38 (2002), S. 106-159.
- Cesarani, David (Hg.): *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*, London 2012.
- Chamberlain, Houston S.: *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1899.
- Cohen, Gary B.: "Jews in German Society: Prague, 1860-1914", in: *Central European History* 10, Nr. 1 (März 1977), S. 28-54.
- Cohen, Hermann: „Religion und Sittlichkeit“, in: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* 10, (1907), S. 98-171.

- Cohen, Naomi W.: *The Americanization of Zionism, 1897-1948*, Hanover 2003.
- Deutsch, Karl W.: *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, New York 1953.
- Diner, Hasia: *We Remember with Reverence and Love. American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945-1962*, New York 2009.
- Doron, Joachim: „Rassenbewusstsein und naturwissenschaftliches Denken im deutschen Zionismus während der wilhelminischen Ära“, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Bd. IX, (1980), S. 389-428.
- Dorpale, Andreas: „German Nationalism: An Autopsy Report“, in: *The Antioch Review* 20, Nr. 3 (1960), S. 396-400.
- Dubnow, Simon: *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism*, hrsg. von Koppel S. Pinson, Philadelphia 1958.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig 1944 [Berlin 1808].
- Fiedler, Lutz: *Die Universalität des Partikularen – Über jüdische Raum- und Zeitkonzeptionen in der Nationalismusforschung Hans Kohns*, unveröffentl. Magisterarbeit am Simon-Dubnow-Institut, Leipzig 2005.
- Fink, Carole: *Defending the Rights of Others. The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878-1938*, Cambridge 2004.
- Fischer, Jens-Malte: *Fin de Siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978.
- „Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins“, in: *Ethos* 1, Nr. 2 (1983), S.4-9.
- Gaisbauer, Adolf: *Davidstern und Doppeladler: Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882-1918*, Wien 1988.
- Gans, Chaim: *The Limits of Nationalism*, Cambridge 2003.
- Gelber, Mark: „Deutsche Rassentheorie und Kulturzionismus“, in: Andrea Schatz; Christian Wiese (Hg.): *Janusfiguren: „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*, Berlin 2006, S. 103-124.
- Giesen, Bernhard: *Kollektive Identität: Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt 1999.
- Gilbert, Martin: *Jewish History Atlas*, 3rd edition, London 1985.
- Glass, Joseph B.: *From New Zion to Old Zion. American Jewish Immigration and Settlement in Palestine 1917-1939*, Detroit 2002.
- Gordon, Adi (Hg.): *Brith Shalom and Bi-National Zionism: „The Arab Question“ as a Jewish Question*, Jerusalem 2008. [Hebräisch]

- Gordon, Adi: "The Ideological Convert and the Mythology of Coherence: The Contradictory Hans Kohn and his Multiple Metamorphoses", in: *LBIYB* 55, (2010), S. 273-293.
- Gordon, Adi: "The Need for West: Hans Kohn and the North Atlantic Community", in: *Journal of Contemporary History* 46, (2011), S. 33-57.
- Gorny, Yosef: *Zionism and the Arabs 1882-1948. A Study of Ideology*, Oxford 1987.
- Greenfeld, Liah: *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge 1992.
- Haarmann, Ulrich: „Die islamische Moderne bei den deutschen Orientalisten“, in: Friedrich Kochwasser; Hans Roemer (Hg.): *Araber und Deutsche. Begegnungen in einem Jahrtausend*, Tübingen 1974, S. 56-91.
- Hattis, Susan Lee: *The bi-national Idea in Palestine during Mandatory Times*, Haifa 1970.
- Haupt, Sabine; Würffel, Stefan Bodo (Hg.): *Handbuch Fin de Siècle*, Stuttgart 2008.
- Hayes, Carlton J.: *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York 1931.
- Hertzberg, Arthur (Hg.): *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, Philadelphia 1997.
- Herzog, Andreas: „Vom Judentum': Anmerkungen zum Sammelband des Vereins ‚Bar Kochba‘“, in: Kurt Krolop und Hans Dieter Zimmermann (Hg.): *Kafka und Prag*, Berlin 1994, S. 45-58.
- von Hirschhausen, Ulrike; Leonhard, Jörn: „Europäische Nationalismen im West-Ost-Vergleich. Von der Typologie zur Differenzbestimmung“, in dies. (Hg.): *Nationalismen in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich*, Göttingen 2001, S. 14-45.
- Hotam, Yotam: „Einleitung – Jugend und Moderne“, in ders. (Hg.): *Deutsch-jüdische Jugendliche im ‚Zeitalter der Jugend‘*, Göttingen 2009, S. 11-17.
- Hroch, Miroslav: *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen 2005.
- Jäger, Achim: „Nichts Jüdisches wird uns fremd sein.' Zur Geschichte der Prager ‚Selbstwehr' (1907-1938)“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15, Heft 1 (2005), S. 151-207.
- Judson, Pieter M.: *Guardians of the Nation. Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*, Cambridge 2006.
- Kalmar, Ivan; Penslar, Derek (Hg.): *Orientalism and the Jews*, Waltham 2005.



- Kamminga, Meindert: *Ethical Universalism, Ethical Nationalism and Beyond: An Argument for International Ethical Pluralism*, Diss. Maastricht 1998.
- Kann, Robert: *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie*, Bd. 1, Graz 1964.
- Kann, Robert: "In Remembrance. Hans Kohn", in: *Austrian History Yearbook* 6, (1970), S. 523-526.
- Kaplan, Mordechai: *The Religion of Ethical Nationhood. Judaism's Contribution to World Peace*, London 1970.
- Kaplan, Mordecai M.: *Communings of the Spirit. The Journals of M. Kaplan*, hrsg. von Mel Scult, Vol. 1, 1913-1934, Detroit 2001.
- Kayakin, Y.; Plimak, Y.: *Mister Kohn Issljedet „Russkii Duch“*, Moskau 1961; englische Übersetzung: *Hans Kohn analyses the Russian Mind*, Moskau 1966.
- Kieval, Hillel: *The Making of Czech Jewry. National Conflict and Jewish Society in Bohemia 1870-1918*, New York and Oxford 1988.
- King, Jeremy: *Budweisers in Czechs and Germans. A local History of Bohemian Politics 1848-1948*, Princeton 2002.
- Klausner, Joseph: *Geschichte der neuhebräischen Literatur*, übersetzt von Hans Kohn, Berlin 1921.
- Klein, Judith: *Der deutsche Zionismus und die Araber Palästinas. Eine Untersuchung der deutsch-zionistischen Publikationen 1917-1938*, Frankfurt 1982.
- Kocka, Jürgen: „Der ‚deutsche Sonderweg‘ in der Diskussion“, in: *German Studies Review* 5, Nr. 3 (Oktober 1982), S. 365-379.
- Kolatt, Israel: "The Zionist Movement and the Arabs", in: Jehuda Reinharz; Anita Shapira (Hg.): *Essential Papers on Zionism*, New York 1996, S. 617-647.
- Koselleck, Reinhart: *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge 1988.
- Kotzin, Daniel: *Judah L. Magnes. An American Jewish Nonconformist*, Syracuse 2010.
- Krohn, Claus-Dieter: *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research*, Frankfurt 1987.
- Kunze, Rolf-Ulrich: *Nation und Nationalismus*, Darmstadt 2005.
- Kuzio, Taras: "The Myth of the Civic State. A Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism", in: *Ethnic and Racial Studies* 25, Nr. 1 (2002), S. 20-39.

- Lachenicht, Susanne; Heinsohn, Kirsten (Hg.): *Diaspora Identities. Exile, Nationalism, and Cosmopolitanism in Past and Present*, Frankfurt am Main 2009.
- Lappin, Eleonore: *Der Jude 1916-1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen 2000.
- Laqueur, Walter: *A History of Zionism*, London 1972.
- Lavsky, Hagit: *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*, Jerusalem 1996.
- Lavsky, Hagit: "German Zionists and the Emergence of Brith Shalom", in: Jehuda Reinharz; Anita Shapira (Hg.): *Essential Papers on Zionism*, New York 1996, S. 648-670.
- Lein, Richard: *Das militärische Verhalten der Tschechen im Ersten Weltkrieg*, Diss., Universität Wien 2009.
- Lowenstein, Steven: „Die Gemeinde“, in: Michael A. Meyer (Hg.): *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, 1871-1918*, Bd. 3, München 2000, S. 123-148.
- Lüdtke, Alf: „Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie“, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, 3. Auflage, Reinbek 2007, S. 628-649.
- Mahrholz, Werner: „Der Wert der Selbstbiographie als geschichtliche Quelle“ (1919), in: Günter Niggel (Hg.): *Die Autobiographie: Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Darmstadt 1989, S. 72-74.
- Maor, Zohar: „Die mitteleuropäische Jugendkultur gegen Ende des 19. Jahrhunderts“, in: Yotam Hotam (Hg.): *Deutsch-Jüdische Jugendliche im ‚Zeitalter der Jugend‘*, Göttingen 2009, S. 194-212.
- Martin, Kingsley: *Harold Laski (1893-1950). A Biographical Memoir*, London 1953.
- Mausbach, Wilfried: „Erdachte Welten: Deutschland und der Westen in den 1950er Jahren“, in: Manfred Berg und Philipp Gassert (Hg.): *Deutschland und die USA in der internationalen Geschichte des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Detlef Junker*, S. 423-448.
- McKim, Robert; McMahan, Jeff (Hg.): *The Morality of Nationalism*, New York 1997.
- Medoff, Rafael: *Zionism and the Arabs. An American Jewish Dilemma, 1898-1948*, Westport 1997.
- Mendes-Flohr, Paul: *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989.
- Mendes-Flohr, Paul: "Realpolitik or Ethical Nationalism", in: ders.: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 168-178.

- Mendes-Flohr, Paul: "Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation", in ders.: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 77-132.
- Mendes-Flohr, Paul: „Einleitung“, in: Martin Buber: *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt am Main 1993, S. 8-38.
- Mendes-Flohr, Paul: "The Kriegserlebnis and Jewish Consciousness", in: Wolfgang Benz (Hg.): *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik*, Tübingen 1998, S. 225-237.
- Meyer, Michael A.: *Antwort auf die Moderne: Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Weimar 2000.
- Mosse, George: *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a 'Third Force' in Pre-Nazi Germany*, Detroit 1987.
- Mosse, Werner (Hg.): *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923*, Tübingen 1971.
- Muir, Ramsay: *Nationalism and Internationalism: The Culmination of Modern History*, Boston 1917.
- Nachtigal, Reinhard: *Kriegsgefangenschaft an der Ostfront 1914 bis 1918*, Frankfurt 2005.
- Nairn, Tom: *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, London 1977.
- Nairn, Tom: *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, London 1997.
- Novick, Peter: *The Holocaust and Collective Memory: The American Experience*, London 2000.
- Orbis. A Quarterly Journal of World Affairs* X, Nr. 4 (Winter 1967).
- Osterkamp, Frank: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Über die Schwierigkeiten einen Unterschied zu machen. Zur Rekonstruktion des primären Theorieentwurfs von Ferdinand Tönnies*, Berlin 2005.
- Pawel, Ernst: „Der Prager Zionismus zu Kafkas Zeit“, in: Kurt Krolop und Hans Dieter Zimmermann (Hg.): *Kafka und Prag*, Berlin 1994, S. 33-43.
- Pianko, Noam: "Did Kohn Believe in the 'Kohn Dichotomy'? Reconsidering Kohn's Journey from *The Political Idea of Judaism* to *The Idea of Nationalism*", in: *LBIYB* 55, (2010), S. 295-311.
- Pianko, Noam: *Zionism and the Roads not Taken. Rawidowicz, Kaplan, Kohn*, Bloomington 2010.

- Rachamimov, Alon: *Between Czechs and Germans: Jewish Students in Prague 1876-1914*, The 1994 Kulka Prize Lecture, 1994.
- Rachamimov, Alon: *POWs and the Great War: Captivity on the Eastern Front*, Oxford 2002.
- Racine, Nicole: "The Clarte Movement in France, 1919-1921", in: *Journal of Contemporary History* 2, Nr. 2 (April 1967), S. 195-208.
- Ratzabi, Shalom: "The Political-Cultural Background of Central European Intellectuals in 'Brith Shalom'", in: *Journal of Israeli History* 18, (1997), 1-27.
- Ratzabi, Shalom: *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden 2002.
- Rauchensteiner, Manfred: *Der Tod des Doppeladlers: Österreich-Ungarn und der Erste Weltkrieg*, Wien 1993.
- Raz-Krakotzkin, Amnon: "Binationalism and Jewish Identity", in: Steven Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley 2001, S. 165-180.
- Rent, James F.: *Mission on the Rhine: Reeducation and Denazification in American-Occupied Germany*, Chicago 1982.
- Riesenberger, Dieter: „Hans Kohn (1891-1971) – Zionist und Pazifist“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 41, Nr. 2 (1989), S.166-174.
- Robertson, Ritchie: "'Urheimat Asien'. The Re-Orientatation of German and Austrian Jews 1900-1925", in: *German Life and Letters* 49, 2 (1996), S. 182-192.
- Rodlauer, Hannelore: „Ein anderer Prager Frühling: Der Verein ‚Bar Kochba‘ in Prag“, in: *Das Jüdische Echo* 49, (2000), S. 181-188.
- Rose, John Holland: *Nationality in Modern History*, New York 1916.
- Rozenblit, Marsha L.: "The Dilemma of Identity: The Impact of the First World War on Habsburg Jewry", in: Richie Robertson und Edward Timms (Hg.): *The Habsburg Legacy. National Identity in Historical Perspective*, Edinburgh 1994, S. 144-157.
- Rozenblit, Marsha L.: *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria during World War I*, Oxford 2001.
- Schatz, Andrea; Wiese, Christian: „Einleitung“, in dies. (Hg.): *Janusfiguren: „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*, Berlin 2006, S. 9-24.
- Schmitz, Walter; Udolph, Ludger (Hg.): *Tripolis Praga – Die Prager ‚Moderne‘ um 1900. Katalogbuch*, Dresden 2001.
- Schulmeister, Otto (Hg.): *Spectrum Austriae*, Wien 1957.

- Scult, Mel: *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai M. Kaplan*, Detroit 1993.
- Shapira, Anita: *Land and Power. The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, New York 1992.
- Shapira, Anita: "Buber's Attachment to Herder and German 'Volkism'", in: *Studies in Zionism* 14, Nr. 1 (1993), S. 1-30.
- Shapira, Anita; Reinhartz, Jehuda (Hg.): *Essential Papers on Zionism*, New York 1996.
- Sheffer, Gabriel; Manor, Yohanan: "Fund-Raising: Money is Not Enough", in: Raphaela Bilski u.a. (Hg.): *Can Planning Replace Politics? The Israeli Experience*, London 1980, S. 283-319.
- Shimoni, Gideon: *The Zionist Ideology*, Hanover 1995, S. 236-266.
- Shumsky, Dmitry: *Between Prague and Jerusalem. The Idea of a Binational State in Palestine*, Diss., Jerusalem 2010. [Hebräisch]
- Shumsky, Dmitry: "On Ethno-Centrism and its Limits – Czecho-German Jewry in Fin-de-Siècle Prague and the Origins of Zionist Bi-Nationalism", in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, Bd. 5, Göttingen 2006, S. 173-188.
- Shumsky, Dmitry: "Brith Shalom's Uniqueness Reconsidered: Hans Kohn and Autonomist Zionism", in: *Jewish History* 25, Nr. 3-4 (2011), S. 339-353.
- Sieg, Ulrich: *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001.
- Siegemund, Anja: *Verständigung in Palästina: Deutsche und Prager Zionisten und die „Araberfrage“, 1918 bis 1933*, Diss. München, 2009.
- Snyder, Louis S.: *The New Nationalism*, Ithaca 1968.
- Snyder, Louis S.: "Obituary", in: *American Historical Review* 76, Nr. 4 (1971), S. 1277-1278. [ohne Titel]
- Society for the History of the Czechoslovak Jews (Hg.): *The Jews of Czechoslovakia: Historical Studies and Surveys*, 3 Bde., Philadelphia 1968-1984.
- Spector, Scott: *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, Berkeley 2000.
- Stanislawski, Michael: *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley 2001.
- Stern, Fritz: *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, New York 1965.

- Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*, Princeton 1993.
- Teufel, Annette: „Selbstwehr’!“, in: Walter Schmitz; Ludger Udolph (Hg.): *Tripolis Praga – Die Prager ‚Moderne‘ um 1900. Katalogbuch*, Dresden 2001, S. 250.
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig 1887; zweite Auflage unter dem veränderten Titel: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin 1912.
- Toynbee, Arnold J.: *The Western Question in Greece and Turkey*, New York 1970 [Constable 1922].
- Tramer, Hans: „Die Dreivölkerstadt Prag“, in ders. (Hg.): *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag von seinen Freunden, 20. Juni 1961*, Tel-Aviv 1961, S. 138-203; englische Fassung: „Prague – City of Three Peoples“, in: *LBIYB* 9, (1964), S. 305-339.
- Troeltsch, Ernst: „Das Ethos der hebräischen Propheten“, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur* 6, (1916/1917), S. 1-28.
- Viefhaus, Erwin: *Die Minderheitenfrage und die Entstehung der Minderheitenschutzverträge auf der Pariser Friedenskonferenz 1919*, Würzburg 1960.
- Vogt, Bernhard: „Prag. ‚Wachend gehen wir durch einen Traum‘“, in: Willi Jasper; Julius H. Schoeps (Hg.): *Deutsch-jüdische Passagen. Europäische Stadtlandschaften von Berlin bis Prag*, Hamburg 1996, S. 265-288.
- Voigts, Manfred: „Wir sollten alle kleine Fichtes werden!“ *Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten*, Berlin 2003.
- Wallas, Armin: „Mythen der Übernationalität und revolutionäre Gegenmodelle. Österreich-Konzeptionen jüdischer Schriftsteller zwischen Monarchie und Exil“, in: *Das Jüdische Echo* 49, (Oktober 2000), S. 235-248.
- Wehler, Hans-Ulrich: *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.
- Wehler, Hans-Ulrich: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2000.
- Weidel, Karl: *Jesu Persönlichkeit: eine Charakterstudie*, Halle 1913.
- Wein, Martin: „Zionism in the Bohemian Lands Before 1918“, in: *Judaica Bohemia* 43, (2007-2008), S. 121-138.
- Weingarten, Aviva: *Jewish Organisations‘ Response to Communism and to Senator McCarthy*, Portland 2008.
- Weiss, Yfaat: „Central European Ethnonationalism and Zionist Binationalism“, in: *Jewish Social Studies* 1, Nr. 1 (2004), S. 93-117.

- Welch, David: "Morality and 'the National Interest'", in: Andrew Valls (Hg.): *Ethics in International Affairs: Theories and Cases*, Lanham 2000, S. 3-12.
- Weltsch, Felix: "The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis: The Case of Franz Kafka", in: *LBIYB* 1, (1956), S. 255-276.
- Weltsch, Robert: „Hans Kohn (1961)“, in ders.: *An der Wende des modernen Judentums. Betrachtungen aus fünf Jahrzehnten*, Tübingen 1972, S. 280-281.
- Weltsch, Robert: "Max Brod and His Age", *The Leo Baeck Memorial Lecture* 13, New York 1970.
- Weltsch, Robert: "The Philosopher of Nationalism. In Memory of Hans Kohn": in: *American Jewish Review Information*, (May 1971), S. 8.
- Wiechmann, Dieter: *Der Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith Schalom zur Lösung des jüdisch-arabischen Konflikts in der Zeit von 1925-1933*, Schwalbach/Ts. 1998.
- Wiese, Christian: *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999.
- Wiese, Christian: „Doppelgesichtigkeit des Nationalismus': Die Ambivalenz zionistischer Identität bei Robert Weltsch und Hans Kohn“, in: ders.; Andrea Schatz (Hg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*, Berlin 2006, S. 213-252.
- Winkler, Heinrich August: „Der Nationalismus und seine Funktionen“, in ders.: *Nationalismus*, Königstein/Ts. 1978, S. 5-46.
- Wohl, Robert: *The Generation of 1914*, London 1980.
- Wolf, Kenneth: *The Idea of Nationalism. The Intellectual Development and Historiographical Contribution of Hans Kohn*, unpublished Diss., Mass. 1972.
- Wolf, Kenneth: "Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet", in: *Journal of the History of Ideas* 37, Nr. 4 (October/December 1976), S. 651-672.
- Zimmermann, Moshe: "Hannah Arendt, the Early 'Post-Zionist'?" in: Steven Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*, S. 181-193.
- Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern*, Frankfurt 2005.